

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107196>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

^{8.}
HET WOORD MYΣTHPION
VOLGENS REICHLINGS BETEKENIS-LEER ONDERZOCHT
IN DE CATECHESSEN VAN
CYRILLUS VAN JERUZALEM

DOOR

JOS. C. M. FRUYTIER S.J.

1947

J. J. BERKHOUT - NIJMEGEN

HET WOORD MYΣTHPION
VOLGENS REICHLINGS BETEKENIS-LEER ONDERZOCHT
IN DE CATECHESEN VAN
CYRILLUS VAN JERUZALEM

PROMOTOR: PROF. DR. K. L. BELLON

CENTRALE DRUKKERIJ N.V. - NIJMEGEN

HET WOORD MYSTHPION

VOLGENS REICHLINGS BETEKENIS-LEER ONDERZOCHT

IN DE CATECHESSEN VAN

CYRILLUS VAN JERUZALEM

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING
VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN
EN WIJSBEGEERTE AAN DE R. K. UNIVERSITEIT
TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAG-
NIFICUS MGR. DR. A. J. M. MULDER, HOOGLERAAR
IN DE FACULTEIT DER H. GODGELEERDHEID, IN
HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP DINSDAG
8 JULI 1947, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

JOSEPH CLEMENS MARIA FRUYTIER S.J.

GEBOREN TE VENLO

1947

J. J. BERKHOUT — NIJMEGEN

Aan mijn Ouders

Aan het St. Canisiuscollege

EEN WOORD VOORAF

Wie dit boek ter hand neemt en het groot aantal bladzijden vergelijkt met de weinige malen, dat het woord $\muυστήριον$ in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem voorkomt, zal in een tijd van papier-schaarste als de onze misschien uitroepen : ut quid perditio haec ?

Inderdaad eist deze schijnbare overdaad zo al niet een verontschuldiging, dan toch een verklaring.

Vooreerst zouden we kunnen opmerken, dat een zo belangrijk woord, wanneer het onder de loupe der wetenschappelijke bestudering genomen wordt, meer wetenswaardige aspecten vertoont dan het blote oog verwacht. Het is immers van af zijn prille beginjaren geheel ingevlochten in het weefsel van het Christendom. Bovendien sluit het aan bij de niet-christelijke religieuze wereld.

Reeds hierdoor zou het dus alle belangstelling en een nauwgezette studie verdienen, ware het niet dat in onze tijd juist deze twee aspecten een wetenschappelijke Pinksterstorm hebben ontketend. De bekende Mysteriën-kwestie van Dom O. Casel O.S.B. ! Hiermee geraakt een onderzoek naar de betekenis van dit strijd-woord in het middelpunt van de actuele wetenschappelijke belangstelling.

Ook schrijver dezes wilde een kleine semantische bijdrage tot de opbouw van de mysterie-leer leveren. Dat bracht hem natuurlijk in de philologische probleemstelling aangaande de betekenis van het onderhavige woord. Maar spoedig kreeg hij de overtuiging, dat de partijen zelf geen bewust gekozen taalkundig standpunt innamen. Toch moet men voor een woord-studie een in de algemene taalkunde verantwoorde methode volgen, zowel bij het stellen van het probleem als bij het onderzoek van een bepaald taal-terrein. Zo althans meende de schrijver.

De bestaande semantische monographieën konden hem in dit opzicht niet bevredigen. Al gaven zij vaak mooie resultaten, een *bewust* op de principen der algemene taalkunde gefundeerde methode boden ze niet.

Nu waren deze principen aangaande het woord enige tijd geleden

VIII

in het magistrale werk van Prof. A. Reichling S.J. grondig bestudeerd. Wat lag dan meer voor de hand, dan dat de toegepaste taalkunde, die wij wilden beoefenen, zich door de daar volgens alle eisen der wetenschap opgestelde grondprincipiën over het woord zou laten leiden en een methode daaruit deduceren, die een détail-onderzoek zou kunnen rechtvaardigen?

Zo is dit werk méér geworden dan een philologische bijdrage tot de mysterie-leer alleen. Het is een poging, om het woord-onderzoek ook methodologisch te verantwoorden. Deze verantwoording moest in de eerste plaats praktisch zijn, maar kon toch enkele uitdrukkelijke theoretische beschouwingen niet geheel missen. Hier ligt het doel van de Inleiding. Zij geeft de hoofdlijnen van de te volgen methode en verwijst telkens naar Reichling. Bij het onderzoek zelf nu is getracht deze methode *expliciet* toe te passen. Het ging ons immers niet alleen om de resultaten, maar ook om de methode. Dit expliciteren dan geeft dit boek zijn schijnbaar onredelijke omvang. Maar het was des te meer nodig, omdat daarin nieuwe opvattingen, dus nieuwe termen, welke weer moesten uitgelegd en toegelicht worden, optreden.

Uit dit alles volgt de gebruiksaanwijzing van dit boek. Het is alleen bruikbaar voor wie de Inleiding grondig bestudeerd heeft. Wel zal het onderzoek zelf nog veel verhelderen en veraanschouwelijken, maar zonder de Inleiding hangt het in de lucht en wordt onverstaanbaar.

Anderzijds kan voor het inzicht in de waarde en werking van de gevolgde methode de Inleiding niet volstaan. Deze methode is óók uit de praktijk geboren. We zijn tot de overtuiging gekomen, dat, al blijven de hoofdlijnen dezelfde, alleen de experimenten methode en methodiek kunnen verfijnen tot een bruikbaar instrument voor zo iets precairs als een betekenis-onderzoek.

De beste inleiding is natuurlijk het boek van Reichling zelf!

INHOUD

INLEIDING, 1-27.

METHODOLOGIE VAN HET ONDERZOEK.

De taalkundige stand der mysteriën-kwestie 1-2: *O. Casel* 1, *C. Prümm* 1-2. Critiek 2-7: *Normen* 2, *Het woord als gebruiks-gedachte* 3-4, *Toepassing* 5-7. Ons onderwerp 7-9: *De betekenis* 8. Methodisch Onderzoek 9-10. Algemene verantwoording van de methode 10-14: *Het woord in de zin* 10-12, *De formulering* 12-14. Methode 14-16: *Betekenis-eenheid en woord-identiteit* 15-17, *Woord en systeem der gedachten* 17-18. Het terrein van onderzoek 18-23. Opbouw van het onderzoek 23-25. Enkele termen 26-27.

DEEL I.

HET WOORD MYSTHPION IN ZIJN VELD VAN GEBRUIK.

EERSTE HOOFDSTUK 31-96.

SCHETS VAN DE BETEKENIS-ONTWIKKELING VAN MYSTHPION TOT DE TIJD VAN CYRILLUS VAN JERUZALEM.

§ 1. HET NIET-CHRISTELIJK GEBRUIK 32-46.

De aanvangsbetekenis 32-34, Heraclitus 34-35, Herodotus 36-41, Verdere ontwikkeling 41-46.

§ 2. HET CHRISTELIJK GEBRUIK 46-95.

Het voor-christelijk gebruik 47-49.

Het gebruik in de geschriften van het Nieuwe Testament 49-65: Het Evangelie 49-53, Het gebruik bij S. Paulus 53-65.

Het gebruik in de oud-kerkelijke literatuur 65-85: De *Didache* 66, De *Apostolische Vaders* 67-69: *Ignatius* 67-68, *Ps- Barnabas* 68-69; De *Apologeten* 69-85: De brief aan

X

Diognetus 69-71, Justinus 71-75: *De Apologieën, Houding tegenover de heidense mysteriën* 73-75; *De andere Apologeten* 75-77; *De Dialoog met Trypho* 77-83; Melito van Sardes 83-85.

Gnostiek en christelijk μυστήριον 85-89: Irenaeus 85-88, Hippolytus 88-89.

Het Alexandrijnse μυστήριον 89-95: Clemens van Alexandrië 89-92, Origenes 92-93, Athanasius 93-95.

Samenvatting 95-96.

TWEEDE HOOFDSTUK 97-186.

HET GEBRUIK VAN ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ IN DE CATECHESEN VAN CYRILLUS.

§ 1. DE OVERGANG 98-143.

Procatechese 6a en b 98-107, Proc. 12a en b 107-116, Proc. 16a en b 116-121, Cat. 1, 1 121-125, Cat. 4, 16 126-128, Cat. 4-17 128-133, Cat. 6, 29 a, b, c 133-139, Terugblik 139-143.

§ 2. DE LEER DER CHRISTENEN 143-163.

Cat. 12, 9 145-147, Cat. 13, 17 147-153, Cat. 13, 32 153-155, Cat. 16, 8 155-158, Cat. 18, 8 158-161, Terugblik 161-163.

§ 3. DE MYSTAGOGIEËN 163-186.

Inleiding tot de mystagogieën 163-169: Cat. 18, 32 a en b 164-167, Cat. 18, 33 167-169.

De mystagogieën zelf 169-184: Cat. 19, 1a en b 169-176, Cat. 21, 4 176-179, Cat. 22, 1 179-181, Cat. 23 a, b en c 182-184, Terugblik 184-186.

CONCLUSIES 187-196.

INLEIDING

METHODOLOGIE VAN HET
ONDERZOEK

INLEIDING

METHODOLOGIE VAN HET ONDERZOEK

Deze studie laat zich niet beter inleiden dan met een korte uiteenzetting van de stand der mysteriën-kwestie onder taalkundige belichting. Een critiek op de probleemstelling leidt dan tot het vaststellen van een eigen methode, waarvan wij op ons beperkte terrein een proeve trachten te leveren. Een snelle blik over dit terrein zal tenslotte de opbouw van deze uiteenzetting helpen bepalen.

DE TAALKUNDIGE STAND DER MYSTERIËN-KWESTIE

O. Casel. Voor Dom. Dr. *Odo Casel* O.S.B. is het gebruik van de term *μυστήριον* in de oudste christelijke literatuur symptoom van een aloude opvatting, die het christendom ziet als de *volmaakte* mysterie-godsdienst. Volgens Casel betekende het woord oorspronkelijk niet een „leer” maar: een kultisch-mystische ervaring van het goddelijke, die zich niet op rationele wijze laat uitzeggen¹⁾. Deze betekenis, die het woord sinds Heraclitus bezit, heeft het niet verloren toen het ook voor andere religieuze werkelijkheden werd gebruikt²⁾. Op alle plaatsen, waar we het in christelijk gebruik ontmoeten, heeft het een „concrete”, „kultische” betekenis³⁾. De vergeestelijking die het in het christelijk gebruik ondergaan heeft, „verdunde” de betekenis niet; het bleef steeds concreet en behield altijd zijn verband met de cultus⁴⁾.

C. Prümm. Dr. *Karl Prümm* S.J., die Casels theologische opvatting over het mysterie-karakter van het christendom niet delen kan, acht van al diens argumenten het taalhistorische het zwakste. Bij zijn eigen onderzoek van de bronnen komt hij tot de bevinding, dat de enige

¹⁾ O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft XV (1941), 275.

²⁾ O. Casel, *l.c.*

³⁾ Cfr. *ibid.* 298 en 300.

⁴⁾ O. Casel, *Das Christliche Kultmysterium*. „Regensburg” 1932¹, 106. Deze „verdunning” manifesteert zich wel in de vertaling met „Geheimnis”, zegt Casel.

betekenis, die deze ons leren, die *betrekking tot het kennend verstand* is, welke zich het best laat weergeven met het duitse woord „Geheimnis”. Het enige noemenswaardige contactpunt tussen antieke en christelijke „mysteriën” ligt volgens hem in het veelvuldig aanwenden van het religieuze symbool in de cultus. Dit komt ook in het woord *μυστήριον*, waarvan de eigenlijke betekenis (Ursinn) volgens Prümm *zinnebeeld* is, tot uiting. Doch *zinnebeeld*, genomen in verhouding tot het kennende verstand en dan weer te vertalen met „Geheimnis”. Het ligt niet op het niveau van de cultus, maar drukt slechts *verborgenheid* uit; het *zinnebeeld* immers onthult en verbergt tegelijkertijd. De problematiek, die zich hier voordoet, zo meent hij, is het voorwerp van grote meningsverschillen en zal nog lange tijd de geleerden in spanning houden ⁵⁾.

Zonder te wachten op wat de onderzoeken der geleerden nog aan het licht zouden kunnen brengen, heeft hij de oud-christelijke literatuur van Paulus tot Origenes, bij Hippolytus, Irenaeus en Athanasius ijverig doorvorst, telkens zich daarbij afvragend of *μυστήριον* hier gebruikt werd voor *leer* óf voor *cultus* ⁶⁾. En steeds weer luidt het antwoord: nagenoeg altijd voor leer, zelden voor cultus. Het is hem dan ook een probleem hoe het zich tot de technische term voor „sacrament” heeft kunnen ontwikkelen. De kristallisatie tot „mysterium stricte dictum” baart natuurlijk voor hem geen moeilijkheid. Met dat al kan de woordbetekenis geen argument zijn voor Casels theorie. — Is dus voor Casel het gebruik van ons woord teken van de opvatting van het christendom als mysterie-godsdienst, voor Prümm bewijst het slechts zijn openbaringskarakter aan het kennende verstand.

CRITIEK

Normen. Het alternatief cultus: leer, de kwestie van de ontwikkeling tot technische term voor „sacrament” en „mysterium stricte dictum” tegelijk, en misschien zelfs de mysteriën-theologie zelf zouden

⁵⁾ K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg i.B. 1939, 417, 435-441; Id., „Mysterion” von Paulus bis Origenes: Zeitschrift f. Kath. Theologie, 61 (1937) 424.

⁶⁾ Deze studies komen in het eerste hoofdstuk ter sprake. Onder „cultus” blijkt Prümm bij dit onderzoek „liturgische handeling” te verstaan. In zijn replek onderscheidt Casel tussen „Kultische Bedeutung” „im engen rubrizistischen Sinn” en „in dem (Sinne) des neutestamentlichen Christusbysteriums”. Deze laatste verschijnt in de Paasprek van Melito van Sardes „ganz konkret liturgisch”. Jahrb. f. Liturgiewissenschaft XV (1941), 300. Cfr. hoofdstuk I.

in een beter licht gezien worden, wanneer beide auteurs meer oog hadden getoond voor de *plasticiteit* van de woordbetekenis, waarop door Dr. A. Reichling in zijn studie over het woord als grondslag van taal en taalgebruik de aandacht gevestigd is⁷⁾. Deze plasticiteit bestaat hierin, dat *éénzelfde* woord-betekenis onder verschillende opzichten op verschillende zaken kan worden toegepast. In deze opvatting zou *μυστήριον* in *dezelfde* betekenis kunnen gebruikt worden én voor leer én voor cultus. Deze gebruikswijzen zouden elkander niet uitsluiten, maar de *mogelijkheid* tot beide zou in één en hetzelfde woord liggen opgesloten.

Deze plasticiteit van de woordbetekenis steunt op een nog fundamentele trek van het woord: het is *gebruiksgedachte*. Voor het gemak van onze lezers zullen wij deze voor ons verdere onderzoek zo belangrijke opvatting in enkele korte trekken moeten weergeven. De bredere uitwerking en verantwoording vindt men in het genoemde werk.

Het woord als gebruiksgedachte⁸⁾. In het woord bezit de mens zijn gedachten als: op de wijze van de taal bruikbaar gemaakt voor samenhandeling met anderen, en zó als in bepaalde situaties toepasselijk op *allerlei* zaken. De in het woord toepasselijke, onaanschouwelijke gebruiksgedachte, waarvan de woordvorm het aanschouwelijk *teken* is, noemen we de *betekenis*. — De gedachte-*inhoud* van die betekenis is een onaanschouwelijke, zakelijke eenheid, die vele mogelijkheden van gebruik, vele *betekenis-onderscheidingen* potentiëel in zich draagt. De woordgebruikers, spreker en hoorder, actueren deze mogelijkheden volgens de behoefte der onderhavige „situatie” en passen haar dan in het *actuele* taal-gebruik, in de *zin*, daadwerkelijk op de „zaken” toe. — Het geheim van de plastische toepasselijkheid van de woord-betekenis ligt hierin, dat de in de betekenis-*eenheid* aanwezige betekenis-*onderscheidingen* *disjunctief relevant* zijn. Dit betekent, dat deze onderscheidingen disjunctief, dat is elk afzonderlijk, de gehele betekenis-

⁷⁾ Dr. Anton Reichling S.J., Het Woord. Een studie omtrent de grondslag van taal en taalgebruik. Nijmegen 1935.

⁸⁾ Het is ondoenlijk in een zo korte samenvatting naar afzonderlijke plaatsen in het werk van Reichling te verwijzen. De hier geresumeerde leer wordt vooral in het achtste hoofdstuk: De betekenis-eenheid, uitgewerkt. Dit veronderstelt echter de twee voorgaande, die eveneens over de betekenis handelen. — Alleen bij min of meer letterlijke overname verwijzen wij naar de betreffende pagina. — Men kan steeds met succes de voortreffelijke registers raadplegen. De termen, die voor het verstaan van ons onderzoek onontbeerlijk zijn, worden aan het eind van de inleiding bijeengezet.

eenheid onder de aandacht kunnen brengen, zodat de betekenis in de zin wel als geheel wordt geactueerd, maar met één of meerdere van haar onderscheiden kenmerken. Disjunctief relevant als ze zijn, maken die kenmerken geen noodzakelijk bestanddeel van elk afzonderlijk gebruiksgeval uit. Naar de behoefte van de situatie, waarin het woord gebruikt wordt, kunnen ze wisselen.

We zeiden, dat de betekenis in het actuele gebruik op de „zaken” wordt toegepast. Maar bij deze toepassing kunnen zich twee gevallen voordoen: de betekenis-kenmerken, die geactueerd worden, kunnen ofwel gezamenlijk, dus „conjunct”, worden toegepast — en dit is het gewone — ofwel ze kunnen „disjunct” worden toegepast. Als ze „conjunct” worden toegepast, worden ze dus alle en samen van de zaak uitgezegd. Zo spreken we van een lamp, als we een kunstmatig lichtgevend voorwerp bedoelen. Maar als we de máán een „lamp” noemen, dan gebeurt er wat anders. Dan passen we uit de zojuist genoemde betekenis, die we dan óók actueren, maar alleen het licht-geven toe. In dit geval hebben we te maken met disjunctieve *toepassing* van betekenis-kenmerken. Nog een ander voorbeeld van conjuncte toepassing. De betekenis-eenheid van het woord aap bevat potentiëel de onderscheidingen „vierhandig zoogdier”, „brutaal dier”, „grimassenmakend spring-dier”. Actueer ik haar in de zin: „De aap behoort tot de zoogdieren”, dan actueer ik de betekenis-eenheid van mijn woord, maar pas haar speciaal in de onderscheiding „vierhandig zoogdier” toe op het begrip „aap”. Actueer ik haar in: „die aap springt hoog” dan pas ik de geactueerde eenheid speciaal in de andere onderscheiding toe op een concrete aap. Terwijl in de bovengegeven gebruiksgevallen ook de andere onderscheidingen, die de aap-betekenis bevat, medegeactueerd en *conjunct* toegepast werden, wordt in het *metaphorisch* gebruik slechts één bepaalde onderscheiding, met weglating van de andere: *disjunct* toegepast. Wanneer ik een jongen aap noem, blijft dit woord „aap” betekenen, maar de dier-onderscheiding blijft met opzet latent. — In *euphemistisch* gebruik kan het voorkomen, dat zelfs geen enkele onderscheiding op de zaak wordt toegepast⁹⁾.

Deze opvatting van de woordbetekenis als: in de zin op zaken toepasselijke gebruiksgedachte, legt *Reichling* vast in enkele termen, die veel misverstand kunnen voorkomen. „Betekenen” is voor hem niet:

⁹⁾ *Reichling*, 328 sqq.: Conjuncte en disjuncte toepassing. We citeren Reichlings waarschuwing „dat het verschijnsel der disjunctieve *relevantheid* der betekenis-onderscheidingen, iets geheel anders is, dan het verschijnsel der disjuncte en conjuncte *toepasselijkheid*.”

toepassen van de betekenis-eenheid op een bepaalde zaak, maar wordt gereserveerd voor betekenis-zijn. Het toepassend-beteken en duidt hij aan met „noemen”. Met de betekenis noem ik de „zaken”¹⁰⁾.

Ook „zaak” kan dubbelzinnig zijn. Het kan zowel voor de zakelijke inhoud *van* de betekenis als voor de *met* de betekenis genoemde „zaak” worden aangewend. Hij reserveert de term „zaak” voor de benoemde, niet voor de noemende „zaak”¹¹⁾. Met de „betekenis” noem ik dus : de „zaak”.

Toepassing. Wanneer wij met dit zicht op „betekenis” het bovengeschetste dispuut beoordelen, dan blijkt, dat beide geleerden, bewust of onbewust, van een andere linguïstische vóóronderstelling uitgingen. Voor hen is „betekenis” ofwel een begrip zonder meer ofwel een voorstelling, of ze verwisselen haar met de „zaak” zelf¹²⁾. In ieder geval niet de plastische gebruiksgedachte met een haar eigen toepasselijkheid, die wortelt in de betekenis-eenheid. Vandaar de disjunctie : óf leer óf cultus. Maar leer en cultus kunnen beide de „zaken” zijn, welke met een woord, dat noch leer noch cultus „betekent”, kunnen worden genoemd.

Dat $\mu\sigma\theta\eta\rho\iota\omicron\nu$ in de oudste christelijke literatuur nooit de zaak „cultus” noemt, zoals Prümm meent bewezen te hebben, is *per se* nog geen argument *tegen* Casels theologische opvattingen, en zelfs niet tegen zijn mening, dat het toch zijn oude concrete, kultische betekenis (in onze zin) behield. Met die concrete, kultische betekenis kan immers ook de zaak „leer” behandeld worden als „iets mystisch”.

Omgekeerd, als het woord „symbool” betekent, zoals Prümm zegt, kan het zeer goed de zaak „cultus” benoemen als „iets symbolisch”. Dan *betekent* het niet „cultus”, maar *noemt* die. — Wanneer het een „verhouding tot het kennend verstand” uitdrukt kan het echter daarnaast het kultische binnen dezelfde gebruikseenheid als onderscheiding hebben. Juist voor ons woord is dit van groot belang. Waarom?

Het „noemen” veronderstelt dat de zaken „namen” hebben. Maar niet alle „namen” schijnen op dezelfde wijze „naam” voor een bepaalde

¹⁰⁾ *ibid.* 245.

¹¹⁾ *ibid.* 244.

¹²⁾ Juist vanwege de vaagheid van hun betekenis-begrip en de vereenzelviging van toegepaste „betekenis” met „zaak” valt het moeilijk de preciese inhoud van uitdrukkingen als : „Kultische Bedeutung” naast : gebruik voor „Kultus”, „auf dem Ebene des Kultus”, „in die Richtung des Kultischenweisend”, „kultische Charakter” e.d. te achterhalen.

zaak te zijn. En nu bedoelen we niet, dat er stofnamen, soortnamen, eigennamen, concreta, abstracta, collectiva zijn, maar wij bedoelen dit: voor het beest „aap” hebben we een naam, die men „typisch” zou kunnen noemen: die naam is het woord a a p. Maar, we kunnen een aap ook een zoogdier noemen; die naam is niet typisch voor de aap; ze is veel algemener. Maar, en zie hier de moeilijkheid: de naam zoogdier is binnen het systeem der dierkunde weer evenzeer „typisch” voor een bepaalde klasse van dieren, als de naam a a p „typisch” is, én in de dierkunde, én in het gewone spraakgebruik. Hieruit blijkt dat er, naast het conjunct en disjunct gebruik ook nog een *typerend* en een *generaliserend* gebruik bestaat naarmate we de zaak binnen de sfeer, waarin we ons op dat ogenblik met die zaak occuperen, in haar complete wezen of alleen onder een bepaald opzicht noemen. Hier hebben we dus niet met een verhouding van de *betekenis-kenmerken* onderling te doen, zoals bij het verschil tussen conjuncte en disjuncte toepassing, maar met een verhouding tussen de *verschillende* betekenis-eenheden die voor eenzelfde zaak kunnen worden gebruikt¹³). Deze gebruikswijzen ontmoeten wij bij eenzelfde woord. Welnu, juist bij *μυστήριον*, dat niet alleen conjunct en disjunct, maar ook generaliserend en typerend wordt gebruikt, heeft men van een linguïstisch verantwoord betekenis-onderzoek veel te verwachten.

Om in dezen dus tot een oplossing te komen, moet de *betekenis* van ons woord als *gebruiksmogelijkheid* gezocht worden. Dan ook zal de ontwikkeling naar het technische gebruik voor „sacrament” en „ge-loofs-geheim” doorzichtig kunnen worden; want dan ziet men het woord in zijn constant moment: de betekenis-eenheid en tegelijk in zijn mogelijkheden van gebruik, die daarin wortelen.

Uit het voorgaande blijkt tevens, dat het aannemen van een „kul-tische betekenis” in *μυστήριον* *niet noodzakelijk* is voor Casels mysterie-leer. In de eerste plaats omdat het gebruik van een bepaald woord nog niet *per se* alles zegt over de opvatting aangaande de zaak. Was dat waar, dan zou het feit, dat ik iemand a a p noem *per se* een bewijs zijn dat ik darwinist ben. Maar pas als bewezen is, dat ik in het woord bij dit gebruik het wetenschappelijk aap-begrip op die persoon wilde toepassen, heeft deze woordkeus bewijskracht. Welnu, Casel be-wijst nergens, dat Paulus en andere gebruikers van ons woord telkens

¹³) Deze onderscheiding is in Reichlings boek nog niet te vinden. Maar naar aan-leiding van het probleem, dat wij hem stelden, was hij zo vriendelijk deze onder-scheiding te verduidelijken. Wij zijn hem hiervoor zeer dankbaar. Eveneens onze wel-gemeende dank voor zijn revisie van deze inleiding.

het niet-christelijke *mystérion-begrip* wilden toepassen, tenzij alleen . . . uit de keus van dit *woord*! Hij veronderstelt daarbij ten onrechte dat het gebruik van het *woord* per se de toepassing van *dat begrip* inhoudt. Daar ligt zijn methodische fout. Dit verwijt treft ook *Prümm*, in zover deze bij zijn weerlegging van Casel van hetzelfde standpunt uitgaat. — In de tweede plaats echter behoeft niet de *kultische betekenis* alléén de mysteriën-leer te bewijzen. Ook een andere betekenis-onderscheiding zou de typische trekken van het mysterie, zoals Casel zich die denkt, kunnen noemen en zo toch een bewijs bevatten.

ONS ONDERWERP

Reeds jaren geleden verklaarde *Prat*¹⁴⁾, dat het interessant zou zijn, de semantische ontwikkeling van het woord *μυστήριον* na te gaan, maar dat een dergelijk samenvattend werk als onontbeerlijke voorwaarde een reeks monographieën veronderstelde van het speciale gebruik bij iedere Vader afzonderlijk. En hij betreurt het, dat deze detail-studies nog al te schaars zijn. Sindsdien zijn in verband met de mysteriën-kwestie, maar ook onafhankelijk daarvan, meerdere monographieën en zelfs een groter samenvattend overzicht van ons woord verschenen¹⁵⁾.

Hoe verdienstelijk deze studies ook zijn mogen, wij missen er nochtans de linguïstische ondergrond, waardoor ze voor ons doel geschikt zijn. Evenmin als de boven becritiseerde auteurs, hebben de schrijvers dier monographieën voldoende oog voor de betekenis als gebruiksgedachte en ook zij komen niet tot het voor een woordgeschiedenis juist zo belangrijke vaststellen van de betekenisstructuureenheid. Te zeer valt de nadruk op de zaken, welke genoemd worden of op de *mystérion-idee*, van waaruit deze gezien zijn.

Onze monographie over Cyrillus van Jeruzalem wil trachten aan deze beide aspecten, maar vooral aan de betekenis, zoals wij die verstaan, recht te doen wedervaren. *Wij beogen een zuiver taalkundige studie. Idee en zaken worden daarom slechts in zover behandeld als zij verband houden met de betekenis.*

Wij betitelden ons onderzoek als: „De betekenis van het woord *μυστήριον*”. Wij beperken ons dus tot de woord-*betekenis*, we leveren geen *complete* woord-studie. Wij willen een methode van onderzoek

¹⁴⁾ La Théologie de S. Paul II 394 (1912). Cfr. *Prümm*, Z.K.T. 61 (1937), 425.

¹⁵⁾ Deze zullen we in het eerste hoofdstuk behandelen.

demonstreren, die aansluit aan de principes, die *Reichling* over de woord-betekenis geformuleerd en bewezen heeft. Om die methode zuiverder te laten uitkomen, en alle niet ter zake doende complicaties te vermijden, beperken wij ons dus tot het essentieelste moment in het woord: zijn betekenis. Wat verstaan we daaronder?

De betekenis. In het ervaringsgeheel van het woordgebruik vertoont het woord een „zakelijk” en een „functioneel” aspect. Het zakelijk aspect van het woordgebruik is: het gebruik van het woord *als* taalteken. Het functioneel aspect van woordgebruik is: het gebruik van het woord als ervarings-moment in zover het de structuur dier ervaring beïnvloedt. Het zakelijk aspect is het toepassen van een in het woord gesymboliseerde „zaak”. Deze zakelijkheid is karakteristiek voor de *betekenis*, want betekenis berust op *denken* in het woord, en denken is altijd denken van „iets”. Al wat niet *in* het woord *gedacht* wordt met het oog op het gebruik, behoort niet tot de „betekenis”. De betekenis is gebruiks-gedachte. Zij opponeert zich, als eenheid bewaard, b.v. in het woord *Utrecht*, tegen alles wat als niet-*Utrecht* „gebruikt” wordt. Alwat men *bij* of *rondom* het woord denkt, voelt, voorstelt enz., dus wat in de betekenis ongebruikt en onbedoeld is, behoort niet tot de betekenis. Daarmee ontzeggen we niet een bepaalde „kleur” of „gevoelswaarde” aan de woorden, maar deze laatste zijn geen *betekenis*-momenten. Wil men die kleur in *taal* aan anderen overdragen, dan moet men die kleur „verzakelijken” wat wil zeggen: „denken” en in één of meerdere woorden (b.v. adjectieven) symboliseren of realiseren ¹⁰⁾.

Hiermee hebben we het object van onze studie bepaald. Alvorens de daarop toe te passen methode van onderzoek uiteen te zetten en te verantwoorden, nog een enkele opmerking.

Ofschoon het onderhavige woord in theologisch verband gebruikt wordt en wij ons moeten bewegen op het terrein der theologen, *willen wij toch geen theologie beoefenen*. Wij bezien de gegevens louter van taalkundig standpunt. Voor ons is Cyrillus taalgebruiker en niet drager en vertolker van geopenbaarde waarheid. Al wat over de *betekenis* van ons woord te zeggen valt, kunnen wij als taalkundige zeggen. Dit neemt niet weg, dat deze monographie een bijdrage kan leveren, niet alleen voor de methodiek van woord-onderzoek en voor de woord-

¹⁰⁾ *Reichling*, 235 sqq.

geschiedenis van onze term, maar ook voor de theologie van het mysterie in zover die haar vertrekpunt vanuit de mysteriën-terminologie neemt. In dit laatste geval fungeert de taalkunde als hulpwetenschap.

METHODISCH ONDERZOEK

Hoe moet deze studie worden opgebouwd? Dit hangt, behalve van onderwerp en doelstelling mede af van het terrein van onderzoek. In verband met ons methodologisch doel doen wij een korte verantwoording en beschrijving van de te volgen methode vooraf gaan. Degenen, die zouden twijfelen aan het goed recht van een *woord-onderzoek*, waarop natuurlijk het goed recht van de onderzoeksmethode steunt, vinden hier de principes kort uiteengezet, maar moeten zich voor de bewijsvoering wenden tot het genoemde werk van Dr. *Reichling*, wiens hoofdstelling: het woord is grondslag van taal en taalgebruik, de theoretische verantwoording vormt van het recht tot een *woord-onderzoek*.

Tot hiertoe spraken wij over de betekenis als *gebruiks-mogelijkheid*. Bij de onderzoeking van een taaltekst ontmoeten we haar in het gebruik, pasklaar gemaakt voor de bepaalde zaken, waarop ze in dit gebruik is toegepast. Daar is ze *gebruiks-werkelijkheid*. Het doel van een wetenschappelijk woord-onderzoek is het vaststellen van de toegepaste betekenis en het „bewijzen” van de juistheid dezer constatacie. De volgende phase bevat het onderling vergelijken der afzonderlijke gebruiksgevallen, om daaruit de *gebruiks-mogelijkheid* van dit woord bij de onderhavige auteur te bepalen. Daarmee kennen we *de betekenis bij deze auteur*. — Zowel het reflex vaststellen van de betekenis, als vooral het bewijzen dat deze betekenis de ware is, levert eigenaardige moeilijkheden, die voortkomen uit de aard van het woord als *gebruiks-gedachte*. Het valt niet mee, precies te antwoorden op de vraag: „wat bedoel je met dat woord?” Veel gemakkelijker is het al sprekend zijn woorden te gebruiken, dan ze te beschrijven met weer andere woorden. Dit komt omdat het woord uiteraard *middel* is, om ons daarin op de zaken te richten. De aandacht verglijdt in het woord-*gebruik* naar de zaken. Bij het beschrijven echter *beschouwt* men de woorden, behandelt ze als een zaak in zich ¹⁷⁾. Ook dit heeft zijn fundament in het woord, dat immers een *gebruiks-zaak-gedachte* is. Bij het beschouwen

¹⁷⁾ *Reichling*, 358 sq.

echter onttrekt men het woord aan zijn natuurlijk milieu, het is dan als een vis op het droge. Men heeft woord-beschouwing en woord-gebruik niet steeds voldoende onderscheiden, juist omdat men het woord te veel als gedachte of voorstelling of begrip of „zaak” zag en niet als *gebruiks-gedachte*. Een onderzoek naar de betekenis moet dus steeds voeling houden met het gebruik en het woord definiëren niet als zaak in zich, maar in functie van het gebruik, als gebruiks-mogelijkheid, die in deze bepaalde onderscheidingen geactueerd en toegepast wordt op de zaken.

Om nu de methode die bij dit onderzoek gevolgd wordt, in het algemeen te verantwoorden, moet een korte uiteenzetting voorafgaan van de wijze waarop het woord in de zin functioneert; want de methode van bewijsvoering zal van de structuur van de gebruikseenheid moeten uitgaan en op de vaste punten daarin zich moeten beroepen voor het bewijzen van de juistheid van haar interpretatie.

ALGEMENE VERANTWOORDING VAN DE METHODE

Het woord in de zin. Gesproken taal staat als moment in een concreet geheel, dat we „het veld van gebruik” noemen¹⁸⁾. Dit bevat drie cirkels: die van den spreker, die van den hoorder en de cirkel van de waarneembare omgeving. De gesproken taal is het structurerend moment van dat veld; dat veld wordt door dat taal-moment „beheerst”. Dit betekent, dat de taalmomenten in hun bepaalde toepassing-hier betrokken zijn op „zaken” in dit veld, die in samenhandeling met de hoorder behandeld worden.

Wij staan voor de vraag: *welke* betekenis heeft het woord in de zinnen die we in onze bronnen vinden. Die betekenis kan op verschillende wijzen blijken: ten eerste uit de *context*. Wat verstaan we onder „context”? Een context zijn de woorden in een meerledige zin t.o.v. elk afzonderlijk woord uit dat geheel¹⁹⁾.

Als wij de zin lezen: „Het spel is beduimeld”, dan weten we uit de betekenis van het woord *beduimeld*, dat het woord *spel* op een of andere manier „voorwerpen, om mee te spelen” betekent. Zegt men: „Het spel verliep vlot”, dan betekent *spel* op een of andere wijze een „spel-handeling”. De betekenis van een woord in de context is dus voor de interpretatie een zeer belangrijke factor. Maar er zijn nog

¹⁸⁾ We ontleen deze uiteenzettingen aan het negende hoofdstuk van Reichling: Het woord als syntagma, 391-434.

¹⁹⁾ Reichling, 409.

andere factoren. De betekenis van een bepaald woord kan ook blijken uit de structuur van het veld van gebruik. Ik zie twee mannen in een park lopen. In de buurt staat een bank. Ik hoor de ene man zeggen: „Die bank heeft vrijaf”; de andere man lacht. Wat blijkt? Met *b a n k* is het lege zitmeubel bedoeld in dat park; dit meubel in de waarneembare omgeving en het lachen van de ene gesprekspartner zijn de twee momenten, buiten de context, waaruit de betekenis van *b a n k* blijkt. Als de zin door dezelfde man gezegd was, terwijl ze langs een blijkbaar gesloten bankgebouw liepen, zou uit de verhouding van het woord *b a n k* tot dat bankgebouw de betekenis „personeel van die credietinstelling” blijken.

Maar er is nog meer: een *derde factor* is in deze zin ook nog werkzaam. De man zegt: „Die bank”, en daaruit blijkt, dat we in de waarneembare omgeving moeten zoeken. En hoe blijkt dat? Dat blijkt uit de toepassing van een woord met een bepaalde categorie, namelijk de grammatische categorie der aanwijzende voornaamwoorden. Het woordje *die* verwijst de interpretator van dit veld van gebruik naar een gegeven in de waarneembare omgeving. En hiermee vinden we de derde factor: namelijk de *grammatische structuur* van de betreffende zin.

Had de man gezegd: „De bank heeft vrijaf”, dan zou ik als derde, en als toeschouwer deze zin horend, nooit in staat zijn geweest om met zekerheid uit te maken, dat het hier over de lege bank in dit, eventueel drukbezochte, park ging.

Maar ook zó zijn we er nog niet. Twee heren lopen langs mij heen. Ik hoor de een tegen de ander zeggen: „Hij heeft een breuk”. Ik ken de ene voorbijganger als dokter. Nu weet ik met grote zekerheid, dat het over een lichamelijk gebrek van een derde gaat, dat de spreker een bepaalde patiënt in zijn gedachten heeft: een vaas kan ook een breuk hebben, maar het is niet waarschijnlijk, dat ze het daarover hebben. Wat vind ik hier? Ik veronderstel in dit geval op grond van mijn kennis omtrent een bepaalde persoon, dat *een bepaalde gedachte* bij beide voorzit, en interpreteer zo de betekenis van *b r e u k*. Hier blijkt dus uit mijn, bij die mannen veronderstelde kennis, voor mij de betekenis van hun woorden. En nu hebben we een voorbeeld genomen, waarbij wij die kennis alleen maar veronderstellen; het kon ook zijn, dat ik zeker weet, dat deze kennis aanwezig is; dan was mijn interpretatie *zeker*. We vinden hier nu dus een *vierde factor*. Thans niet een gegeven uit de waarneembare omgeving, maar een gegeven uit het denken van spreker en hoorder.

En zo constateren wij, dat contextuele betekenis-momenten, grammatische structuren, waarneembare omgeving en niet-waarneembare denk-inhouden de factoren kunnen zijn waaruit ons de betekenis van een bepaald, in zichzelf niet duidelijk, geval uit het veld van gebruik blijkt.

De formulering. Ondertussen hebben wij in onze vorige paragraaf ons probleem wel in een zeer eenvoudige vorm gesteld. Immers, we gingen uit van een toestand, waarin én spreker én hoorder én wij, als onderzoekers, de betekenis van de gebruikte woorden al kenden, vóórdat we ze in de betreffende zinnen aantroffen. Maar zo liggen de feiten niet bij óns onderzoek naar de betekenis van *μυστήριον*. Daar wist alleen Cyrillus van Jeruzalem wat hij met dit woord bedoelde, maar zijn hoorders wisten, toen Cyrillus begon te spreken, al heel weinig daaromtrent, en ook wij, zoveel eeuwen later, zijn er niet veel beter aan toe. Nu levert ons de analyse in de voorafgaande paragraaf inderdaad al kostbare gegevens voor een methodisch onderzoek. Maar die analyse is niet volledig zolang we niet óók hebben onderzocht hoe Cyrillus, met het oog op de onwetendheid van zijn hoorders, zijn zinnen „in elkaar zette”, en hoe de hoorders vervolgens die zinnen én uit elkaar plozen én weer samenweefden. Oók de analyse hiervan moeten we ondernemen. Hoe komt nu volgens *Reichling* de gesproken zin tot stand?

Om dit te kunnen vinden, gaan we van het veld van gebruik terug naar de daaraan voorafgaande „situatie”, waarin de zinseenheid zal worden gemaakt. We kunnen dus het situatie-begrip van de taalkunde definiëren als „het geheel van ervarings-mogelijkheden”, waarin de taalgebruikers een gebruikseenheid „formuleren”, d.w.z. waarin zij hun zin „bouwen”; niet waarin zij de zins-*eenheid* als zodanig stellen, want dat is het „veld van gebruik”²⁰⁾. Ook de situatie vertoont weer de drie cirkels van de spreker, van de hoorder en van de waarneembare omgeving. Maar de taalmomenten, die de spreker in deze phase uit en die de hoorder in deze phase opvangt, horen niet tot de situatie: zij zijn juist de vaste gegevens, waaromheen deze „situatie” bestaat. Wel horen tot de situatie spreker en hoorder met al hun actuele en latente mogelijkheden om de geuite taalmomenten te begrijpen. Tot deze sector van de situatie behoren dus bij spreker en hoorder al hun ervaringen van het oogenblik voorzover die betrokken zijn op de woor-

²⁰⁾ *Reichling*, 403.

den en al hun eigenschappen en gewoonten, die aan het begrijpen iets toe of af kunnen doen, dus heel hun beïnvloedend verleden. Voor een groot deel onbewust, voor een ander deel bewust, appelleert nu de spreker aan al deze factoren, om de hoorder bij te brengen wat hij wil, en hij doet dat in de eerste plaats door de keuze van zijn woorden. Maar, en hier stoten wij op een allerbelangrijkste factor in geheel het proces van formuleren en uiteindelijk uitzeggen en begrijpen: hij is daarbij, ook wat betreft de taal die hem ter beschikking staat, niet volkomen vrij: hij is aan bepaalde grenzen gebonden.

Als iemand begint: „De hond . . .”, dan kan hij niet meer zeggen „blaffen”, maar dan moet hij b.v. zeggen „blaft”; en hij kan ook niet zeggen „leest” b.v., want honden kunnen niet lezen. We ontdekken hier het „symboolveld”. Het begrip „symboolveld” dekt het verschijnsel, dat de taalmomenten, die deel uitmaken van de ervaring van spreker en hoorder tijdens de formulering van een zin, of in de taalervaring zelf, ten opzichte van elkaar een *systematische samenhang* vertonen²¹). De samenhang kan, dat zagen we ook al in de vorige paragraaf, ofwel de betekenis der woorden betreffen, ofwel hun grammatische categorisatie. „De hond . . .” van zo juist sluit een verband met woorden, die op een of andere manier „lezen” betekenen, uit, en evenzeer sluiten die woorden uit, dat een op hen betrokken meer-voudige persoonsvorm zou volgen. Voor de spreker bepaalt het symboolveld hoe hij formuleren zal, maar wat betekent het symboolveld en wat betekent de situatie nu voor de hoorder?

De hoorder verwerkt actief wat hij aan taalmomenten opvangt. Ook hij „formuleert”, ook hij wordt geleid door de wetten van het symboolveld, maar ten opzichte van de waarneembare gegevens in de situatie, ten opzichte van hetgeen hij actueel denkt en kan denken, is hij in een andere positie dan de spreker. Het enige wat hij zonder restrictie met de spreker gemeen heeft, is het geuite taalmoment voor zover dat ook voor hem een zekere betekenis inhoudt, die iets gemeen heeft met wat de spreker bedoelt, en voor zover hij op dezelfde wijze gebonden is aan grammatische categorieën.

Nu begint zijn werk: hij moet de betekenis der woorden onderling, voor zover hij die kent, vergelijken en daaruit concluderen tot het onbekende, hij moet volgens de grammaticale gegevens zoeken in de waarneembare omgeving eventueel, en volgens de eenmaal vervolledigde betekenis van de woorden die hij, door het vergelijken met de

²¹) Reichling, 411.

contextueel verbonden woorden, beter heeft begrepen, verband leggen met gedachten die hem al reeds van vroeger ten dienste staan. En zo komt hij er dan toe de spreker te „begrijpen”, ook al is het volstrekt niet nodig „dat hij zich daarbij volledig inleeft in de gehele ervaring van de spreker”. Slechts bij stukjes en beetjes komt hij op diens niveau en een kundig spreker houdt hiermee rekening en voert zijn hoorder langzaam in tot het volledig begrip van zijn termen en tot het volledig doorzien van zijn bedoelingen. Voor de nog onkundige hoorder zijn de termen van de spreker geen volstrekt vaste grootheden, het zijn wegwijzers als het ware naar de gedachte van den spreker. Alleen bij een strict wetenschappelijk contact, waarbij elk der termen een te voren vastgelegde zin heeft, zal het tevoren kennen van elkaars gedachte noodzakelijk zijn ²²⁾).

METHODE

Uit deze schetsmatige weergave van Reichlings betekenisleer in verband met het zinsgebruik, kunnen we de grondtrekken voor een werkmethode afleiden. Deze wil overigens niet méér zijn dan een methodische toepassing van de manier van interpreteren van elk gewoon mens. Het uitgangspunt voor een wetenschappelijke verantwoording kan alleen de zo nauwkeurig mogelijk opgedane hoorder-ervaring zijn. De interpretator moet zoveel mogelijk aan het taal-gebeuren meedoen, en zich daarin inleven volgens het *chronologisch* verloop. Hij moet éérst ten volle taalgebruiker zijn, om goed taalbeschouwer te kunnen wezen. Bij zijn interpretatie stelle hij zich zoveel mogelijk op het standpunt van de toenmalige hoorder, tot wie de tekst gericht was. Elke plaats moet afzonderlijk in eigen veld bekeken worden, zonder daarbij alreeds de volgende plaatsen, die op dit gebruik nog geen invloed konden hebben, in beschouwing te nemen. Dit laatste mag eerst geschieden in een latere phase, waarover aanstonds.

Aan de hand van de in het veld van gebruik geboden taalmomenten moet nu de interpretator de situatie, waarin dit woord door de spreker geplaatst werd, reconstrueren. In die situatie lagen de concrete mogelijkheden voor dit gebruik. Welnu, door het reconstrueren daarvan, in de eerste plaats uit de geïnterpreteerde tekst, kan wat in het concrete gebruik nog onbekende werkelijkheid is, in voortdurende vergelijking der convergerende gegevens, achterhaald worden.

²²⁾ Reichling, 407 sqq. Men leze de voorbeelden van p. 406 sqq.; ibid. 424 sqq.

Bij het onderzoek van een *bepaald woord* stellen wij dit, in zijn gebruik hier, als „de onbekende”. Al de momenten uit het veld van gebruik, de woordmomenten in de context, de semasiologische en grammatische lijnen in het symboolveld, die deze kunnen verduidelijken, moeten geëxpliciteerd worden en te samen als convergentieargument de hier gebruikte betekenis-toepassing „bewijzen”. Verder dan een waarschijnlijkheidsbewijs van convergerende gegevens kan een semantische bewijsvoering niet komen, maar behoeft dit ook niet. Bij het stellen van de „onbekende” mag evenmin wiskunstig worden te werk-gegaan. Zoveel mogelijk moet met een „werk-betekenis” worden gemanipuleerd. Daarmee bedoelen we, dat wij minstens zoveel van het woord in kwestie moeten trachten te weten als de *hoorder* wist vóór het horen van deze tekst. De taalmogelijkheden, die „gemaakt” moeten worden, behoren immers tot de situatie van de hoorder. — Dan volg een beschrijving van de betekenis in haar onderscheidingen, zoals ze hier zijn toegepast.

Het woord wordt in het gebruik toegepast op zaken. Die zaken behoren eveneens tot de situatie. Vaststellen, welke zaken genoemd worden met deze bepaalde betekenis-onderscheidingen, is een tweede belangrijk onderdeel van de expliciterende interpretatie. Dit zal in het praktische taal-verstaan meestal het eerst optreden, omdat het gebruik direct gericht is op de werkelijkheid der zaken. Maar, de zaak bevindt zich ook in het woord als: met dit woord-te-behandelen zaak. Bij een beschouwende analyse moet tussen beide gedistingueerd worden, wil men de woord-betekenis zelf vinden. Juist het ontbreken van deze distinctie gaf in het geval Casel-Prümm aanleiding tot misverstand.

Is op deze wijze, door analyse van het gebruiksveld en van de situatie, de toepassing van de woord-betekenis op de zaken in de afzonderlijke gevallen vastgesteld en bewezen, dan kan men uit de vergelijking van de verschillende gebruiksgevallen, waarin allerlei onderscheidingsmogelijkheden van dit woord bij deze auteur gebleken zijn, overgaan tot het vaststellen van de verschillende mogelijkheden in de *betekenis-eenheid*, als potentiële draagster van al die mogelijkheden bij deze auteur. Hierin culmineert het eerste stadium van het onderzoek. Hoe moet die vergelijking geschieden? Een korte uiteenzetting van de structuur van de betekenis-eenheid in haar verhouding tot de onderscheidingen zal ons verder de weg wijzen.

Betekenis-eenheid en woord-identiteit. De betekenis-eenheid is niet het „gemiddelde” uit de gebruiksgevallen, maar een reële eenheid van

gebruiksmogelijkheden. Evenmin is ze een *som* of *complex* van actuele onderscheidingen, maar de bestaande potentie daartoe binnen een in de aanvang nog weinig gedifferentieerde eenheid. De betekenis-eenheid is een *geordend* geheel, waarin de „delen” besloten liggen, niet volgens een logisch schema, zoals b.v. de species in de genera van den boom van Porphyrius, maar geordend als in een *gebruiks*-eenheid, volgens de wetten van het gebruiksdenken. De betekenis-eenheid van een woord vertoont verschillende structuur-principen, verschillende momenten van waaruit zij gestructureerd wordt, ten opzichte waarvan nieuwe betekenis-onderscheidingen in de betekenis-eenheid worden geïntegreerd. En elke nieuwe structurering maakt het woord bruikbaar voor een nieuwe sector der werkelijkheid. Elke onderscheiding kan, onder invloed van het gebruik der individuen in een taal-gemeenschap, zelf weer als structuurprincipe fungeren. Zij is dan de *kern* van de nieuwe structuur, die weer moment is van het grotere geheel. Elk woord heeft zo een *aanvangsbetekenis*, waarin tevens een eerste structuur is voorgetekend. Maar op elk punt kan een nieuwe ontwikkeling in een andere dimensie beginnen²³). — Bij de beschrijving van de afzonderlijke betekenis-gevallen moeten dus de onderscheidingen, die worden toegepast, zoveel mogelijk om een bepaalde kern-onderscheiding worden geordend en moet worden aangegeven, in hoever hier de structurerende hogere eenheden geactueerd zijn.

Bij de vergelijking dier gevallen zou echter de onmogelijkheid kunnen blijken, ze alle tot één gemeenschappelijke eenheid te herleiden en daarin te integreren. Dan hebben we te doen met meerdere „woorden”, met homoniemen. Wat is volgens *Reichling* het identiteits-criterium? Daarmee wordt tegelijk ook het antwoord op de vraag naar het criterium voor de onderlinge ordening der onderscheidingen gegeven.

Twee woorden zijn identiek en dus niet homoniem, als zij in hun conjuncte gebruiksvormen één reeks uitmaken zó dat de verschillende gebruiksvormen vergeleken, voor de gebruikers van éézelfde taal in één generatie één of meer geledingen blijken gemeen te hebben. — Het verband tussen de verschillende gebruiksvormen hoeft niet *rechtstreeks* te kunnen worden aangewezen (zoals wel bij een logische ordeningseenheid); meestal zijn tussen twee gebruiksvormen met geheel verschillende betekenis-onderscheidingen, daarvoor *tussenschakels* nodig²³). — Met dit vergelijken zijn we *taal-beschouwers*.

²³) *ibid.* 340 sqq. Wij gaven, zeer beknopt, een voorbeeld in de paragraaf: „Het woord in de zin”. Men leze de uitvoerige uitwerking hiervan voor het woord *s p e l* op p. 338 sqq.

Hoe weten we echter of in het taal-*gebruik* twee woorden nog als homoniem gebruikt worden? Immers voor een bepaald gebruiker kunnen twee woorden homoniem zijn, alleen omdat hij ze niet identificeerde. Synchronisch beschouwd, dat wil zeggen, in het gebruik door een bepaalde groep van samenlevende mensen, zijn *b a n k* (zitmeubel) en *b a n k* (credietinstelling) twee woorden. Diachronisch kan een of andere taalgeleerde ze in één reeks samenbrengen. Hieruit volgt, dat een beroep op diachronisch gebruik alleen dan en dus bij uitzondering, succesvol kan zijn, als aan de taalgebruikers dat diachronisch verband in het gebruik zeker bekend is²⁴).

Het resultaat van de vergelijking der gebruiksgevallen zal dus in de eerste plaats het constateren van de identiteit moeten zijn. Deze wordt gedemonstreerd aan de beschrijving van de verschillende onderscheidingen in hun onderling verband.

Woord en systeem der gedachten. De differentiatie van de betekenis van een bepaald woord gaat niet onbeperkt door. Naast het woord *p a p* bestaat nu eenmaal het woord *strop* en zo worden in *p a p* niet ook de bijzondere kwaliteiten van *strop* gesymboliseerd²⁵). Telkens maakt de mens nieuwe tegenstellingen binnen het lexicale systeem van zijn taal, of past hij zich aan de bestaande tegenstellingen aan. Zo zijn er naast *μυστήριον* termen die het gebruik van dit woord beperken. Die termen zijn de uitdrukking in taal van een systeem van gedachten over de aldus genoemde zaken. En zo is het nodig dat wij de term *μυστήριον* ook zien als lid van zulk een terminologische eenheid, en uit de plaats, die het daar inneemt, trachten af te leiden wat dit woord wél en wat het niét kan betekenen. *Reichling* heeft wel op dit feit gewezen, maar heeft een dergelijk onderzoek niet gedaan. Voor ons is het echter noodzakelijk. En zo moeten we dan aansluiten bij onze paragraaf „Het woord in de zin”, en wel bij het voorbeeld over de breuk, die onderwerp van gesprek is tussen de twee voorbijgangers. Als vierde factor tot interpretatie van een bepaalde betekenis vonden we daar het *denken* van spreker en hoorder. Nu is de moeilijkheid in óns geval, dat de hoorders van Cyrillus nu juist *niet* het systeem van gedachten bezitten, dat aan Cyrillus zelf ter beschikking stond, en dus moeten wij, om déze factor te vinden, terug naar de spreker. Het is een *vijfde factor* voor interpretatie waarover we nu

²⁴) *ibid.* 355 vlg. en 340 vlg. Men zie de voorbeelden aldaar.

²⁵) *Reichling*, 327.

gaan handelen, want het blijkt noodzakelijk het woord $\muυστήριον$ óók te confronteren met zijn synoniemen, zijn begrips-verwante termen, én met heel het gedachten-complex, waarvan het één van de deel-symbolen is.

Deze phase van het woordonderzoek vormt in principie toch één geheel met de voorgaande. We blijven hoorder, maar werpen nu een *terugblik* op het gebruiks-geheel waarin dit woord moment is, om dit te overzien. Op deze wijze naderen de interpretatie van de hoorder en de bedoelingen van de spreker elkaar, zover als de tekst dit maar mogelijk maakt. De niveaus van spreker en hoorder worden zó gelijk gelegd. *Anderzijds* was deze verdeling in twee fasen noodzakelijk, omdat wij, als hoorders, eerst moesten meedoen aan het taalgebeuren in zijn concreet verloop en de genese van het woord bij de hoorder vaststellen. Het zou een methodische fout zijn bij de interpretatie van het eerste het beste gebruiksgeval al de overige, ja heel de volgende tekst te benutten. Dan verwarren we de standpunten. Bovendien beantwoordt dit niet aan de werkelijkheid, daar een goed spreker in het begin van zijn betoog slechts een bepaalde toepassing van zijn woord aan de hoorder zal voorleggen aangepast aan diens kennis van zaken, terwijl hij zelf veel méér in het woord ziet. En zoals bij het einde van een zin de voorafgaande woorden pas goed duidelijk worden in hun toepassing op de zaken, zo nog meer na een langer gerekt betoog en in een reeks van samenhangende betogen over dezelfde zaken. Een terugblik zal bijdragen tot beter verstaan van de taalmomenten en daarmee van de zakelijke bedoelingen van de spreker bij zijn woordgebruik. Om de kennis van *deze* bedoeling met het woord gaat het ons tenslotte.

Volgens deze methodische lijnen willen we onze woordstudie opbouwen. In die methodische opbouw zal het terrein van onderzoek weliswaar slechts accidentele modificaties kunnen aanbrengen, maar toch zullen wij, alvorens de samenstelling van het geheel te geven, enkele gegevens over de cirkels van het veld van gebruik laten voorafgaan.

HET TERREIN VAN ONDERZOEK

Waarschijnlijk op de eerste Zondag van de Vasten van het jaar 348, te Jeruzalem in de H. Grafkerk van Constantijn op de Golgotha, vóór de liturgische dienst, had de *inschrijving* plaats van die catechu-

menen, die met Pasen het H. Doopsel zouden ontvangen²⁶). Onmiddellijk voor de wegzending der catechumenen werden zij door Cyrillus, die voor kort bisschop der stad was geworden, toegesproken²⁷). Deze toespraak, waarin hij zijn toehoorders wijst op de zuivere mening waarmee ze hun nieuwe waardigheid als „gelovige” moeten opvatten en op de verhevenheid van wat zij gaan ontvangen, is bewaard als de *procatechese*. Daarin kondigt hij tevens een serie onderrichtingen aan, die een systematisch geheel, een „geestelijk” bouwwerk vormen, dat in de ziel zijner hoorders zal worden opgetrokken²⁸).

De bisschop heeft waarschijnlijk behoord tot de monniken, die zich bijzonder op de „ascese” toeleggen en op de studie der H. Schrift²⁹). Ook de oud-christelijke literatuur heeft hij bestudeerd, evengoed als de geschriften der ketters. Hij bezit zijn opvattingen over grammatica en theologie, over de toestand der Kerk van het ogenblik, die hij somber inziет, en waarover hij zich voorzichtig maar eerlijk uitspreekt³⁰). Uit deze en andere gegevens blijkt dat hij een ontwikkeld mens is. Hij moet wat grof en boers van uiterlijk geweest zijn. Zijn stijl is bondig, zakelijk recht op de man af. Zijn welsprekendheid oprecht en beeldrijk, maar zonder enige spoor van bestudeerdheid. Helder en zonder technische uitdrukkingen legt hij zijn zaken uit. Het is een volksmens.

Wat zijn exegetische richting betreft: zijn klaarblijkelijke voorkeur gaat uit naar wat hij „theoretische” exegese noemt³¹). Dit wijst naar de Alexandrijnse school. In verschillende passages van zijn catechesen verraaft hij als het ware zichzelf, maar vooral in de homilie, die wij nog van hem bezitten, blijkt deze neiging³²). In de catechesen geeft

²⁶) J. Mader, Der heilige Cyrillus, Bischof von Jeruzalem, Einsiedeln, 1891, 48 sq., A. Touttée, Monitum in Procatechesim: M.G. 33, 327, sq. Hartelijk dank aan Dr H. Seelen, die ons onder moeilijke omstandigheden dit boek bezorgde.

²⁷) De door Mader voor het eerst verdedigde mening, dat Cyrillus niet als presbyter, maar als bisschop zijn catechesen gehouden heeft, geniet nog geen onverdeelde bijval. Cfr. B. Steidle, Patrologia. Freiburg i.B. 1937, 105. Otto Stählin. Die altchristliche griechische Litteratur, München 1924, 1442. Bardenhewer schijnt te aarzelen: Geschichte der altkirchlichen Literatur III 273 sq. — Het verschil van waardigheid kan soms invloed op de situatie uitoefenen. Om deze reden vermelden wij deze kwestie.

²⁸) Proc. 11: cat. 23, 1.

²⁹) Mader 12. Cfr. cat. 4, 24; 12, 33 en 34.

³⁰) Cat. 15, 7.

³¹) Cat. 13, 9. Juist in deze cat. verraaft hij zijn eigen voorkeur uitdrukkelijk.

³²) Homilia in Paralyticum, M.G. 33, 1131-1154.

hij echter blijk van een zeer realistische instelling tegelijk³³⁾. Deze doet meer denken aan de Antiocheense richting. Daarover aanstonds.

Het gehoor is zeer gemengd. Ontwikkelden en ongeletterden, die de bijbel niet lezen kunnen, slaven en heren, mannen en vrouwen, mensen, die zich willen bekeren, omdat ze een katholiek meisje of katholieke jongen verlangen te huwen, afvalligen uit de tijd der vervolging, die zich als catechumenen misdroegen, heidenen, joden: al deze soorten mensen vinden we in de catechesen vermeld³⁴⁾. Doorgaans is het peil niet hoog³⁵⁾. Cyrillus houdt rekening met grof materialistisch denken en groot gebrek aan geloofskennis³⁶⁾. Hij wijst precies aan hoe ze zich te gedragen hebben in de kerk, in één woord behandelt hen als grote kinderen³⁷⁾.

Ofschoon sommigen wel meer in de geloofsleer thuis waren, bezaten de meesten slechts die kennis, die ze in de Zondagshomilieën en misschien bij privaat onderricht of lectuur hadden verworven. Bij de Zondagsonderrichtingen werd echter de leer over de twaalf artikelen van het symbolum en over de sacramenten en hun ritus zo behandeld, dat de catechumenen deze daaruit niet konden opmaken, doch alleen de gelovigen. Ook in de privé-gesprekken mochten de gedoopten niets over deze zaken meedelen. De geloofskennis, waarmee de catechumenen naar de dooponderrichtingen kwamen, was dus niet uitgebreid en zeker niet diepgaand. Zij betrof vooral het Oude Testament en de geschiedenis van het Nieuwe³⁸⁾.

Door hun inschrijving golden de catechumenen nu ook als „gelovigen” en stonden onder het gebod tot zwijgen over de geloofsgeheimen. Dit was in Jeruzalem een streng „gebruik”. Wie daartegen misdeed werd als „verrader” beschouwd. Het spreekt van zelf, dat er

³³⁾ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1924⁷, II 9 sq. formuleert Cyrillus' positie aldus: Als men hem wil classificeren „c'est évidemment près des cappadociens qu'il le faudrait mettre, dans ce milieu qui tient à la fois d'Antioche et d'Alexandrie, plus d'Alexandrie, que d'Antioche.”

³⁴⁾ Proc. 5 en 14: cat. 2, 10. In cat. 1, 6 wordt het lezen der H. Schrift aangeraden.

³⁵⁾ E. Norden, *Die antike Kunstprosa*. Leipzig 1909 II 529, spreekt van „das ausserhalb der hellenistischen Kultur stehende Palästina”.

³⁶⁾ Cfr. cat. 16, 13 over het woord $\piνεϋμα$: cat. 2, 17.

³⁷⁾ Proc. 14.

³⁸⁾ Cfr. Mader, 139 sqq. A. Kluck, *Der Katechumenat nach dem hl. Cyrill von Jerusalem*: Katholik 58 (1878) II 132 sqq. F. Probst, *Katechese und Predigt vom Anfang des Vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhundert*. Breslau 1884, 39 sqq.

bij de catechumenen wel enige nieuwsgierigheid bestond naar wat zo zorgvuldig voor hen verzwegen en verborgen werd, zodat deze soms zelfs motief kon zijn, zich te laten inschrijven³⁹⁾.

Dit gehoor zou tot het doopsel worden voorbereid door vrome *ascetische en rituele oefeningen* als extra gebed, vasten, exorcismen, exomologesen maar vooral door de *uiteenzetting van het symbolum*.

Op bepaalde werkdagen kwamen deze „dopelingen” apart bijeen. Wij bezitten 18 *eigenlijke onderrichtingen vóór het Doopsel*. Waarschijnlijk zijn deze volledig. — In de eerste drie handelt Cyrillus over boete en berouw en over het doopsel, vooral gezien als reinigingsmiddel, waardoor men hersteld wordt in het kinschap Gods. De vierde catechese is een overzicht van al de artikelen van de „pistis”, het „geloof”, zoals Cyrillus het symbolum noemt. In de vijfde wordt door een uiteenzetting van de deugd van geloof de „*overgave van de pistis*” voorbereid. Deze overgave heeft dan tegelijk plaats. De dopelingen krijgen daarbij de artikelen van het symbolum in de stereotype formule te horen, met het streng verbod deze aan anderen mee te delen. Van de zesde tot de achttiende inclusief worden de afzonderlijke artikelen uiteengezet en met de H. Schrift „bewezen”. Cyrillus noemt het symbolum een korte samenvatting van de leer der H. Schrift⁴⁰⁾. Elk „dogma” daarvan wordt met vele teksten beplant. Vooral de geheimen van Christus’ leven worden rijkelijk uit het Oude Testament „bewezen”. Men moet ze geloven, omdat ze daar tot in bijzonderheden voorspeld en voorafgebeeld waren. De H. Schriften zelf worden door de „Kerk” aangewezen⁴¹⁾. Deze bewijsvoering dient niet alleen tot onderrichting van de gelovigen zelf, zij heeft ook een apologetische bedoeling. De hoorders moeten gewapend worden tegen ketters, Joden en Samaritanen. Tegen elk van hen moet de H. Schrift gebruikt worden in zover zij die aanvaarden⁴²⁾.

Ook redeneringen versmaadt Cyrillus niet, wanneer het er om gaat de opwerpingen der heidenen te ontzenuwen. Merkwaardig, en voor ons van belang, is het feit, dat hij voor de uiteenzetting en verklaring van de leer zelf wars is van alle „geredeneer” en zich alleen op de openbaring beroept⁴³⁾. Dit mag o.a. gezien worden als een reactie

³⁹⁾ Cfr. A. Kluck, *Die Arkandisciplin nach dem h. Cyrill von Jerusalem* : Katholik 58 (1878) II 21 sqq.

⁴⁰⁾ Cat. 5, 12.

⁴¹⁾ Cat. 4, 32.

⁴²⁾ Proc. 10.

⁴³⁾ Cat. 4, 17.

tegen de ariaanse disputeerzucht, waarvan in die tijden de Kerk zozeer het slachtoffer is. Zo vinden we in heel de catechesen nagenoeg geen technische termen van speculatieve aard. Zelfs het woord *ὁμοούσιος* ontbreekt, niet de zaak. Aan de traditie wordt daarentegen bijzonder veel waarde gehecht.

De catechesen als geheel en elke onderrichting afzonderlijk zijn wel systematisch maar niet logisch opgebouwd. Het systeem wordt geleverd door de structuur der artikelen zelf. De gedachtengang is paratactisch uitgewerkt. Het aanschouwelijkheidsmoment speelt een grote rol. Telkens vindt men beelden, vergelijkingen, redeneringen a fortiori, parallelismen, prachtige beschrijvingen. Dit alles wijst op een gezond populaire stijl, maar ook op een bepaalde manier van denken en voorstellen, die sterk aansluit bij de H. Schrift.

Niettegenstaande de zin voor het traditionele, blijkt herhaaldelijk, dat de spreker ook een eigen reflexe kijk op het geloof bezit. Er valt bij hem een zekere verwantschap met het platonisme van andere oosterse vaders te constateren. De populaire tendens en praktische aard van de uiteenzettingen maken het echter moeilijk, verwantschap met en afhankelijkheid van andere Vaders in details aan te wijzen. Alleen Irenaeus en Clemens Romanus worden met name genoemd, wat wel opvallend is in een volkscatechismusonderricht⁴⁴). Verder spreekt hij alleen van *πάτρεις ἐξηγηταί* of *ἐξηγηταί*. Justinus' Dialoog levert zeker vele gegevens en Cyrillus' apologetische methode vertoont daarmee verschillende overeenkomsten. Ook de terminologie sluit meer bij de christelijk-traditionele dan bij die der alexandrijnse school aan.

Onmiddellijk voor het Doopsel gaf Cyrillus een *korte instructie* over de ceremoniën van Doopsel, Chrisma en Eucharistie, die echter wel een praktisch karakter had. Deze werd niet overgeleverd. De andere catechesen zijn gestenografeerd. Uit dit stenographieren en vooral het improviseren, waarvan in de titels telkens melding wordt gemaakt, zijn meerdere onnauwkeurigheden in de tekst en in het citeren van de H. Schrift te verklaren.

Ditzelfde geldt voor de *mystagogieën*. Van Paasmaandag tot Vrijdag in de Paasweek inclusief moesten de nieuwgedoopten na de H. Dienst in dezelfde kerk, maar nu bij het H. Graf, in de kerk der Verrijzenis, bijeenkomen voor het aanhoren van vijf zeer korte onderrichtingen, waarin de liturgie der pas ontvangen sacramenten en de ritus van de H. Mis werden verklaard. Over het speciale karakter van

⁴⁴) Irenaeus : cat. 16, 6 ; Clemens : cat. 18, 8.

deze onderrichtingen zal in verband met de titel „mystagogie” later nog gesproken worden. Meer dan de voorafgaande staan deze onderrichtingen in het teken van de „disciplina arcani”, en Cyrillus’ zin voor beeld en symboliek komt hier heel bijzonder tot zijn recht.

Dit geheel van doop-onderrichtingen is de *eerste volledige samenvatting* van de inhoud van het christelijk geloof, als leer en eredienst, die we bezitten. In zijn geheel en in zijn onderdelen betitelt Cyrillus het Christendom als $\mu\sigma\tau\eta\gamma\omicron\gamma\iota\alpha$. Dit feit is van groot belang voor de kwestie waarvan we uitgingen. Ook voor een methodisch woordonderzoek biedt ons onderwerp al de wenselijke *voordelen*. Eén spreker spreekt voor één bepaald gehoor, in een gemakkelijk te bepalen situatie, in een samenhangend betoog over een geheel van zaken, die met eenzelfde woord getypeerd worden. Het is een officiële kerkelijke instantie die hier de traditionele leer, zonder theoretische en persoonlijke praeoccupaties formuleert en uitlegt. Het tijdsbestek, waarin dit geschiedt, is te kort, om rekening te moeten houden met ontwikkeling in denken of terminologie. We krijgen een zuiver synchronisch beeld van het woordgebruik.

Ook de overgeleverde tekst is in voldoende goede staat voor ons doel. Wij volgen de uitgave van *Touttée*, bij Migne herdrukt. Een enkele maal verwijzen we daarbij naar correcties, welke in de uitgave van *Reischl* en *Rupp* zijn aangebracht. Andere critische edities konden we niet raadplegen.

Over de *taal* van de catechesen bestaat geen enkele studie. Toch zou zij dit verdienen wegens haar volkse aard. Zij sluit aan bij de Koiné. Haar woordenschat ontleent zij uiteraard grotendeels aan de H. Schrift en de traditionele christelijke terminologie. De syntaxis is zeer eenvoudig wegens de paratactische zinsbouw en bondigheid van de stijl.

OPBOUW VAN ONS ONDERZOEK

Nu wij de eisen der methode en de gesteldheid van het terrein van onderzoek in grote lijnen voor ogen hebben, kunnen we een kort overzicht van de opbouw geven.

Om voor ons onderzoek de vereiste „werkbetekenis” te verantwoorden en tevens enig relief daaraan te geven, behandelen we in het *eerste hoofdstuk* schetsmatig de voorgeschiedenis van ons woord tot Cyrillus. Daarin gaat het ons om de *betekenis* van het woord, zoals die boven werd toegelicht.

We trachten de aanvangsbetekenis te bepalen en na te gaan hoe deze zich bij het verdere gebruik in verschillende richtingen aftakt, zonder haar contact met de oorsprong ooit geheel te verliezen. Integendeel manifesteert zij zich juist in het latere gebruik scherper en explicieter.

We onderscheiden volgens de met *μυστήριον* genoemde zaken: de *niet-christelijke* en de *christelijke* betekenisstroom, die na de splitsing zich naast elkaar handhaven, zonder sterke wederzijdse beïnvloeding. Het christelijk gebruik, dat aan de Septuagint ontspringt, krijgt vooral in zijn eerste perioden onze bijzondere aandacht.

Deze schets blijft zowel materiëel als formeel zeer onvolledig. Behalve enkele eigen studies gebruiken we daarbij de bestaande monographieën, waarvan we het o.i. zwakke punt reeds aangaven. Hiermee zijn nog geenszins alle gebieden, waar het woord voorkomt bestreken. Voor ons doel volstaat dit echter.

Dan begint met het *tweede hoofdstuk* het eigenlijke onderzoek naar de betekenis van ons woord in de catechesen en mystagogieën. We plaatsen de afzonderlijke gebruiksgevallen in hun verband, onderzoeken het veld van gebruik, en door reconstructie van de situatie bepalen, beschrijven en verantwoorden wij de betekenis in haar hier toegepaste onderscheidingen. We volgen de chronologische gang der catechesen, en gebruiken, althans voor de interpretatie van óns woord, alleen de voorafgaande plaatsen. Voor de andere woorden kunnen wij bij de *uiteenzetting* deze methode natuurlijk niet toepassen. Zo mogelijk worden synonieme en verwante woorden, die in het onmiddellijk gebruiksveld optreden en voor de precisering van de betekenis van het woord in kwestie van belang zijn, daarmee geconfronteerd.

Nadat aldus alle plaatsen zijn verklaard, volgt de vergelijking van deze onderling voor het vaststellen van de woordidentiteit en van de inhoud der betekenis en voor het overzicht van de zaken, die ermee genoemd werden. Wij trachten de betekenis te formuleren in haar verschillende onderscheidingen. Dit is het *eerste deel*.

In het *derde* en *vierde hoofdstuk* zoeken wij de opvatting van het *mystérion* in het gedachten-systeem waarover Cyrillus beschikte. Daartoe gaan wij uit van de kenmerkende onderscheidingen in de gevonden woord-eenheid, zoals die ook door de hoorders verstaan werden, en vragen ons af of deze bij de *uitleg* der *μυστήριον* genoemde zaken ook terug te vinden zijn. Daar practisch de gehele uitleg der catechesen daaronder valt, verdelen we deze in de twee hoofdgroepen:

de *mysteriën* van het geloof en de *mysteriën* van de riten. Dit vormt het *tweede deel*.

Onze methode hoeft hier niet chronologisch te zijn. Het gaat om de opvatting die de uitleg structureert. Heeft Cyrillus deze zaken werkelijk als „mystérion” behandeld? Synthetiseert hij ze in één mystérion-idee? Wat leren de synoniemen? Ziedaar de voornaamste vragen die we ons zullen moeten stellen, om te komen tot een volledige kennis van de betekenisinhoud en het gebruik van ons woord in de dooponderrichtingen van Cyrillus.

In een *slotbeschouwing* rangschikken wij de resultaten. Eerst formuleren wij het positief resultaat van ons onderzoek: de betekenis van het woord bij Cyrillus. Vervolgens vermelden wij de nieuwe gezichtspunten die deze methode aan het licht bracht over de verhouding van de woordbetekenis bij spreker en hoorder tot zaak en idee. Daarna bepalen wij, in aansluiting aan het eerste hoofdstuk, de plaats van ons cyrilliaans *μυστήριον* in de geschiedenis van het woord. Dan ook kan het belang ervan voor de mysteriën-kwestie naar voren gebracht worden. Tot slot werpen wij vanuit ons gebied een blik over de aangrenzende terreinen van wetenschap, waarop de studie van het mystérion in een nieuwe phase treedt.

* ENKELE TERMEN

Betekenis: de gebruiksgedachte van het gebruiksteken: „woord”. Zij omvat al datgene, en dat alleen, wat men met het oog op het gebruik in het woord denkt. — Vóór het gebruik bevat zij alle gebruiksmogelijkheden; in het gebruik is zij geactueerd met bepaalde betekenisonderscheidingen.

Betekenis-onderscheidingen zijn de kenmerken, waarin zich de betekenis-eenheid differentiëert. — Zij heten *disjunctief relevant*, omdat zij in het gebruik, ook elk afzonderlijk (disjunctief), de hele betekenis-eenheid naar voren kunnen brengen (releveren).

Betekenis-eenheid: het voor gebruik geordend geheel van de gebruiksmogelijkheden van een woord (betekenis-onderscheidingen), welke rond kern-onderscheidingen gegroepeerd, dé betekenis van het woord vormen.

Betekenen: het „betekenis-zijn”. Voor de functie, die de betekenis in het gebruik uitoefent, bezigen we „noemen” en „toepassen”.

Noemen: de functie van de betekenis t.o.v. de „zaak”. Met de betekenis „noem” ik de zaak. Men spreekt gewoonlijk ook hier van „betekenen”.

Toepassen: „De betekenis wordt toegepast op de zaak” wil de wijze aanduiden, waarop de betekenis voor *deze* zaak gebruikt wordt. Zo hebben we b.v. conjuncte en disjuncte toepassing.

Zaak noemen we al datgene, wat de taalgebruiker met de betekenis behandelt. Het is alles wat „genoemd” wordt; waarop de betekenis wordt „toegepast”.

Actueren is het met bepaalde onderscheidingen gebruiken van de betekenis van een woord in de zin.

Taalgebruik is het verwerkelijken van de taalmogelijkheden, die men in zich draagt. Het geschiedt in het spreken en aanhoren van de zin.

Taalgebruiker is zowel de spreker als de hoorder.

Conjuncte en disjuncte toepassing. *Conjunct* heet de toepassing, wanneer in een bepaald geval al de geactueerde betekenis-onderscheidingen van een bepaald woord gezamenlijk worden toegepast op de zaak. *Disjunct*, wanneer maar een of andere onderscheiding, met weglating van de overige, wordt toegepast.

Typerend noemen heeft plaats, wanneer men met een bepaalde betekenis een zaak exhaustief kenschetst volgens alle eisen van het systeem van gedachten, waarin men de betekenis nu gebruikt, zodat het betreffende woord daar *de naam* voor die zaak is.

Generaliserend noemen heeft plaats, wanneer men met een bepaalde betekenis de zaak niet exhaustief kenschetst, maar haar slechts onder die trekken aanduidt, die aan het systeem van gedachten, waarin het woord nu gebruikt wordt, *in het algemeen* eigen zijn.

Situatie: het geheel van ervaringsmogelijkheden, waarin de taalgebruikers een gebruikseenheid „formuleren”, d.w.z. waarin wij een zin „bouwen”. — Zij omvat alles van spreker, hoorder en waarneembare omgeving, dat tot dit onderhavige taalgebruik kan bijdragen, behalve het gebruikte taalmoment zelf.

Veld van gebruik: het geheel van gekende waarneembare omgeving, waarin taalgebruikers in feite een taal-eenheid stellen. — Het omvat de cirkels van spreker, hoorder en waarneembare omgeving, in zover die van het taalmoment hun bepaalde structuur hebben ontvangen, d.w.z. door het taal-moment beheerst worden.

Context: de woorden van de meerledige zin, genomen ten opzichte van elk afzonderlijk woord uit dat geheel.

Doopleerlingen zijn hetzelfde als **catechumenen**. Zij zijn nog niet voor de onmiddellijke voorbereiding op het doopsel ingeschreven, maar bevinden zich nog in meer verwijderd stadium. Zij worden gesteld tegenover de „gelovigen”.

„**Gelovigen**” zijn volgens Cyrillus in de eerste plaats de gedoopten (πεφωτισμένοι). Maar ook zij, die na de inschrijving zijn toegelaten tot de naaste voorbereiding op het doopsel, rekent Cyrillus tot die „gelovigen”. Zij heten ook φωτιζόμενοι of βαπτιζόμενοι. Wij spreken ook van : „dopelingen”.

DEEL I

HET WOORD MYΣTHPION
IN ZIJN VELD VAN GEBRUIK

EERSTE HOOFDSTUK

SCHETS VAN DE BETEKENIS-ONTWIKKELING VAN MYETHPION TOT DE TIJD VAN CYRILLUS VAN JERUZALEM

Dank zij het groeiend aantal monographieën over ons woord, maar dank zij vooral *Bornkamms* uitvoerig en deskundig artikel in *Kittels* Theologisches Wörterbuch, kunnen wij ons een enigszins adaequaat beeld vormen van de gebieden, die deze zo belangrijke term in zijn ontwikkeling heeft doorlopen¹⁾. Wanneer wij ter inleiding op onze studie opnieuw met een schets aankomen, is dit alleen om het door *Bornkamm* rijkelijk geboden en overzichtelijk geordend materiaal te adapteren aan het beperkte doel wat wij hier beogen: de aandacht te vragen voor de *woord-betekenis* als *gebruiksmogelijkheid*. Bovengenoemde auteur heeft zich, evenals de meeste andere, die over ons woord schreven, met het feitelijk gebruikte woord en zo met de zaken, waarvoor het gebruikt werd, met de begrippen, de instellingen die het noemde, méér dan met het woord zelf in zijn onafhankelijke positie tegenover de zaken, bezig gehouden. We menen dit meer dan eens te moeten toeschrijven aan het ontbreken van een bewust geweten taalkundig standpunt veeleer dan aan het niet delen van het onze. Maar ook door het niet onderscheiden tussen betekenis en zaak heeft de auteur de *zakelijke* kant van het mystérion laten overwegen en overwoekeren. Een grotere aandacht voor de mogelijkheden van de betekenis zou, lijkt ons, niet alleen de geschiedenis van dit zo omstreden woord zeer ten goede zijn gekomen, maar zou ook voor de zakelijke beschouwingen van voordeel zijn geweest. Men zou minder in het woord leggen dan men thans doet. Daarmee willen we geenszins beweren, dat een woordstudie de zaken kan verwaarlozen, integendeel, maar alleen dat men, juist waar het gaat over een geschiedenis, dus over de ontwikkeling van éénzelfde constante betekenis-eenheid, ook die betekenis *zelf* moet beschouwen en haar moet kunnen onder-

¹⁾ G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, art. μυστήριον, *Bornkamm*, Bnd. IV, 809-834.

scheiden van de vele zaken, welke men in de loop der tijden ermee noemde.

Voor de zakelijke zijde, de literatuur, de bronnen, kunnen wij dus verwijzen naar het genoemde artikel. Wij hebben het slechts op enkele plaatsen te modificeren naar onze opzet. Soms zal dit de meer uitvoerige analyse van een belangrijke tekst met zich brengen en daardoor aan deze schets een ongeproportioneerd uiterlijk kunnen geven. Men beschouwe haar echter tegen bovenvermelde studie als achtergrond en vergeve de schrijver, dat hij niet het hele artikel heeft omgewerkt. Dit zou een werk op zichzelf worden, terwijl wij hier slechts een inleiding op onze monographie bedoelen.

§ 1. HET NIET-CHRISTELIJK GEBRUIK

De aanvangsbetekenis

Wanneer O. Casel de stelling van K. Prümm, dat *μυστήριον* niet op het niveau van de cultus ligt, maar een bijzondere verhouding tot het kennen, namelijk een verborgenheidsverhouding uitdrukt, weerlegt, roept hij uit: „Dat waagt men te zeggen van een woord, dat uit een tijd stamt, waarin van een begripskennen nog niets bekend was, en dat sinds Heraclitus in zo vele gevallen „im kultischen Sinn“ (wij laten deze duistere uitdrukking geheel voor rekening van de schrijver) gebruikt is en eerst langzaamaan ook op andere religieuze werkelijkheden werd overgedragen! „Mystérion“ betekent oorspronkelijk juist *niet* „leer“, maar een „kultisch-mystische Erfahrung“ van het goddelijke, die zich niet in begrippen laat uitspreken”²⁾). In het christelijk gebruik zou deze „konkrete Sinn des Wortes“ zelfs weer versterkt zijn³⁾). Deze passage is een dringende uitnodiging tot het zoeken naar die *aanvangsbetekenis*. Hoe die echter te vinden?

Voor de kennis van de gebruiksbetekenis is een beroep op de historische etymologie slechts dan vruchtbaar, als men tegelijkertijd kan bewijzen, dat de eerste taalgebruikers, bij wie wij het woord ontmoeten, deze etymologie ook praktisch, we zeggen niet: reflex, gekend hebben in het gebruik. Dit sluit dus in, dat elke woordgeschiedenis beginnen moet bij een historisch vast punt. Zal de bestudering van de *oudste* bron dan al niet de *oorspronkelijke* betekenis-structuur aan de hand doen, dan toch minstens een zeker uitgangspunt bieden; en een

²⁾ Jahrb. f. Liturgiew. XV (1941), 275.

³⁾ Ibid.

zekerder dan de losstaande etymologie. *Bornkamm* voelt zich hier aan het begin in een ondoorzichtige situatie. Reeds op zijn eerste schrede moeten wij hem betrappen op een onnauwkeurige uitdrukking, die meer verraadt dan een lapsus calami. Hij spreekt namelijk van „die Etymologie des *Begriffes* (wij cursiveren) *μυστήριον*”. Hij bedoelt natuurlijk: „de oorspronkelijke *betekenis* van het *woord*”, of juist: „van de „wortel”. Deze begripsverwarring blijft zijn hele artikel beïnvloeden ⁴⁾. We komen daarop nog terug.

Nadat hij heeft vastgesteld, dat een etymologisch beschouwen van de woordvorm slechts tot de enigermate zekere conclusie kan voeren, dat *μυστήριον* is: „*iets waarover gezwegen moet worden*” en dat het spraakgebruik de rest moet uitmaken, verzekert hij ons, dat van het begin af aan het „begrip” als religieuze „term” vast stond ⁵⁾. Hoe echter deze bewering bewezen? Hij verontschuldigt zich met te zeggen, dat onze kennis van de mysteriën (de zaak!) wegens het voor hen karakteristieke geheimhoudingsgebod zó fragmentarisch is, dat zich ook de kenmerken van het „begrip” slechts bij benadering laten opmaken. En omdat het reeds in de oudste tijden voor meerdere, lokaal uiteenliggende, en niet alleen voor de eleusinische, inwijdingsriten gebruikt werd, is het zinloos een bepaalde plaats van oorsprong te willen vaststellen. Daarom meent hij niet beter te doen, dan een reeks gemeenschappelijke kentrekken, die constitutief zijn voor het „*wezen*” der *μυστήρια*, op te sommen en te adstrueren met bewijsplaatsen. Deze bewijsplaatsen worden zonder onderscheid genomen uit alle mogelijke plaatsen en tijden, waar men over inwijdingsriten spreekt ⁶⁾.

Is deze methode reeds ontoereikend om een goede historische voorstelling van het begrip *mystērion* te geven, daar dit in de loop der tijden aan niet geringe evolutie onderhevig is geweest en zeer gedifferentieerd bestaan heeft, ook voor een inzicht in de woordbetekenis

⁴⁾ *Kittel*, art. cit. 810, 4. — Men vergelijkte eens enige titels der afdelingen. Ook daarin een ontbreken van standpunt: 1. *Der Kultische Mysteriënbegriff*. 2. *Die Mysteriën in der Philosophie*. Het gaat hier dus over de zaken? B. *μυστήριον* in LXX enz. 1. *Der Gebrauch in der Septuaginta*. Dit laatste alleen is voor een *Wörterbuch* de juiste aankondiging.

⁵⁾ De gegevens over de etymologie zijn volledig. Wat geeft echter aan de bij *Bornkamm* geciteerde verklaring van *Schol. Aristoph. Ra 456* enige autoriteit? Deze is van later datum; ze spreekt over ἀκούοντες die hun mond moeten sluiten en het gehoorde aan niemand mogen ἐξηγεῖσθαι. Het gaat dus over hoor-mysteriën, waarschijnlijk geen rituele. Deze plaats is een duidelijk argument, hoe men het woord in de tijd van die *Scholias* verstond, meer niet.

⁶⁾ art. cit. 810, 25-814, 33.

schiet ze tekort ⁷⁾). Wel is een woord gemeenschapsbezit, zodat minder rekening dient gehouden met individuele en occasionele onderscheidingen, maar een gemiddelde betekenis zoals onze auteur die distilleert uit zo uiteenlopende gegevens geeft zeker geen juist beeld. Ook de woordbetekenis, al is die op zich onverschillig voor welk begrip ook, blijft toch in het gebruik voeling daarmee houden.

Liever dus dan een „gemiddelde” betekenis, zoeken wij de kenmerken, de betekenis-onderscheidingen, in het *oudst bekende* gebruik te analyseren en dit, met erkenning van zijn relatieve waarde, tot uitgangspunt te nemen. Wij bezitten een fragment van *Heraclitus* en vooral twee plaatsen bij *Herodotus* die wegens hun context en situatieverband kostbaar terrein van onderzoek leveren.

Heraclitus

Als *Bornkamm* zegt, dat „μυστήριον (overwegend in de pluralis) de benaming is voor de talrijke antieke mysteriënkultussen”, neemt hij alreeds een onhistorisch en linguïstisch onzuiver standpunt in door uit te gaan van de enkelvoudsvorm. De woordvorm hangt, zoals *Reichling* bewezen heeft, wezenlijk samen met de betekenis. Streng linguïstisch gezien is de pluralisvorm een *ander woord* dan de singularisvorm ⁸⁾). Nu komt ons woord in de oudst bekende tekst van *Heraclitus* in de meervoudsvorm voor en blijft, tot de tijd van Christus en misschien nog later, voor de inwijdingsriten exclusief, voor zover we weten, in deze meervoudsvorm gebruikt worden ⁹⁾). Met *Wackernagel* zij erop gewezen, dat men ten onrechte de enkelvoudsvorm als de *normale be-*

⁷⁾ Men vergelijk: *Hugo Rahner*, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich 1945, 36: „Mysterien” sind etwas ganz anderes in der eleusinischen oder kabischen Frühzeit und etwas ganz anderes in der Zeit des dritten nachchristlichen Jahrhunderts bei aller gleichbleibenden Grundstruktur”. Wij menen dat *Bornkamm* de grondstructuur te breed heeft uitgetrokken. Cfr. *Prümm*, *Neuheitserlebnis*, 162, n.a.v. βαπτισμα.

⁸⁾ Men gaat immers bij het aanleggen van het identiteitscriterium uit van de woordvorm. Is deze verschillend dan is er al geen sprake meer van „hetzelfde woord”. Door een andere uitgang symboliseert de gehele woordvorm iets anders. Cfr. *Reichling*, 376.

⁹⁾ *S. Lyonnet*, *Hellénisme et Christianisme*: *Biblica* 26 (1945) geeft p. 117-120 een beschouwing over het artikel μυστήριον van *Bornkamm* en vermeldt daar (p. 118), het gebruik van μυστήριον (sing.) voor *riten* in de Panamara-inscripties. Hij geeft daarover ook de literatuur. Men dateert deze inscripties echter van de 1e eeuw voor Chr. tot de 2e eeuw n. Chr. Cfr. *A. J. Festugière*, *Notules d'Exégèse*: *Revue des Sciences philos. et théol.* 23 (1934), 361, sq. De onderscheiding „geheim” blijft hier geheel latent.

schouwt, en dat het ook grammaticaal niet verantwoord is een pluralis-vorm per se als *distributief* meervoud te beschouwen en daarnaast dus het bestaan van een singularisvorm te veronderstellen¹⁰). We geven hier de tekst van Heraclitus, zoals *H. Diels* deze in zijn *Fragmente der Vorsokratiker* afdruckt¹¹).

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡ.
ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις,
μάγοις, βάκχοις, λήναις,
μύσταις· τοῦτοις ἀπει-
λεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τού-
τοις μαντεύεται τὸ πῦρ·
τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ'
ἀνθρώπους μυστήρια
ἀνερωστὶ μυθεῖνται.

Tot wie richt Heraclitus zijn
prophetie? Tot nachtvlinders,
maglërs, bakchen, menaden, *inge-
wijden*. Deze bedreigt hij met de
straf na de dood, dezen kondigt
hij het vuur aan. Want op onhei-
lige wijze vindt de *inwijding in de
mysteriën*, zoals zij bij de mensen
in zwang zijn, plaats.

Het aandeel van *Clemens* zelf valt niet geheel te scheiden van dat van *Heraclitus*. We bevinden ons zeker in een ritueel-religieuze situatie. Waarschijnlijk gaat het over de mysteriën van Dionysos. De drie stamverwante woorden wijzen op de wortel *μυ-* of *μυσ-* die in dit verband de onderscheiding: „*inwijdings-*” als door het werkwoord toegepast doet kennen¹²). Ook kunnen we uit de context en de gedachte-inhoud besluiten tot de nota, „*sacraal*”, die de schrijver met ἀνερωστὶ weliswaar aan die mysteriën ontzegt, maar daardoor juist als daaraan algemeen eigen geacht bevestigt. Νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους wijst op „*traditioneel*”, maar het is niet zeker of die nota aan het woord μυστήρια eigen is of aan de zaak¹³).

¹⁰) *J. Wackernagel*. Vorlesungen über Syntax, Erste Reihe. Basel, 1926, 84 sqq. Over de betekenis van de pluralis p. 91 sqq. Wanneer men daarom deze pluralisvorm verklaren wil, is het niet nodig zich tot de distributieve betekenis te wenden, tenzij deze in de tekst gesuggereerd wordt. Zo licht *O. Casel*, Jahrb. f. Liturgiew. 2 (1922), 18 dit meervoud toe uit het feit dat de inwijdingen uit *meerdere* riten bestaan.

¹¹) *H. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, 4e Aufl., Berlin 1922, I, p. 81 fr. 14. Cfr. *Clemens Alexandr.*, Protreptic., 22 (p. 16, 24 Stählin). Als regel vertalen wij de te interpreteren woorden in de aangehaalde tekst zo letterlijk mogelijk. Μυστήριον steeds met *mysterie*. Dit voor een zo objectief mogelijke weergave. De verklaring geeft vanzelf ons inzicht weer.

¹²) Het is niet duidelijk of de σ in μύστις en μυστήριον tot de wortel behoort. Men moet ook met de mogelijkheid van analogievorming rekening houden.

¹³) Om dit te kunnen onderkennen heeft men uitgebreider vergelijkingsmateriaal nodig. Naarmate de situatie duidelijker is en het woord meer technische term binnen een bepaald systeem, kan men met een enkel woord zonder nadere verklaring méér onderscheidingen toepassen. Anders moeten ze in andere woorden apart vermeld worden. Een opmerking over de methode. Ook wij gaan bij het interpreteren van

Herodotus

Veel lonender is een analyse van de plaatsen bij *Herodotus*. Beide plaatsen bevinden zich in het tweede boek ¹⁴⁾.

In de *eerste* beschrijft hij religieuze gebruiken, die hij in Egypte aantrof o.a. de Dionysoscultus. Vandaar komt hij op de phallische Hermesbeelden, welke volgens hem de Atheners van de Pelasgen hebben overgenomen. Dan lezen we :

Wie in de *orgieën* der Kabiren, welke de Samothraciërs in navolging van de Pelasgen voltrekken, is *ingewijd*, die weet wat ik bedoel ¹⁵⁾.

Zowel door μεμύηται en ἐπιτελέουσι uit de context van ὄργια als door de gedachte-inhoud van de zin blijkt, dat van dit laatste woord de onderscheidingen „geheimzinnige religieuze riten voor ingewijden alleen” zijn toegepast. Παραλαβόντες kan op het kenmerk „traditioneel” wijzen. Dit alles wordt verduidelijkt in de volgende zin :

Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρὸν
τινα λόγον περὶ αὐτοῦ
ἔλεξαν, [τὰ ἐν τοῖσι ἐν
Σαμοθρηκῇ μυστηρί-
οις δεδῆλωται].

De Pelasgen verhalen een heilige legende over hem, [dingen die in de *mysteriën* op Samothracië *het voorwerp van openbaring zijn*] ¹⁶⁾.

Deze passage vult de vorige aan. Het gaat over dezelfde *zaak*, die nu μυστήρια heet. Dit woord is dus synoniem met ὄργια ¹⁷⁾. Μεμύηται

deze tekst natuurlijk uit van een betekenis. Onze houding is echter die van de methodische twijfel. De vraag is voor ons, welke van de mogelijke onderscheidingen hier toegepast zijn.

¹⁴⁾ II, 51 en 171 (Stein).

¹⁵⁾ II 51, 9: ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὥνῃρ οἶδε τὸ λέγω.

¹⁶⁾ „Over hem” slaat Hermes. *Stein* l.c. acht deze passage, evenals trouwens die van 171, 3 verdacht. Dit geldt echter ook van zijn argumenten. Men heeft ze niet ernstig opgevat. Cfr. zijn aantekeningen bij I 81, 7 en I 171, 3.

¹⁷⁾ *Bornkamm* l.c. 811, 4 merkt op, dat in de hymne aan Demeter „ὄργια in plaats van μυστήρια staat”. De bedoeling is duidelijk. Het is nu echter juist de vraag of de dichter van die hymne ook al voor deze mogelijkheden stond en tussen deze twee termen te kiezen had. *N. van den Burg*, ΑΠΟΡΡΗΤΑ—ΔΡΩΜΕΝΑ—ΟΡΓΙΑ, Diss. Utrecht 1939, constateert dat ὄργια vóór Alexander voor eredienst in het algemeen en voor bijzondere soorten, m.n. de mysteriën, gebruikt werd, maar het moest afleggen tegen τελετή en μυστήρια (p. 102 sq.). Na Alexander is het materiaal rijker geschakeerd. Vooral de Dionysische mysteriën heten ὄργια. Ook *onderdelen* van de eredienst worden zo genoemd, zodat zelfs het enkelvoud optreedt.

wordt uit de situatie nader bepaald als *mededelen* van een heilige legende, waarschijnlijk als nadere verklaring van de phallische vorm der Hermesbeelden¹⁸). Uit het voorgaande blijkt, dat deze heilige legende het object der geheimhouding is. Het is niet duidelijk, waarin het verschil ligt tussen μυστήρια en ὄργια. *Ὀργια werd misschien gekozen om het handelingsaspect, dat uit ἐπιτελέουσι blijkt, μυστήρια om het meedelingsmoment, dat door δεδήλωται uitkomt, toe te passen¹⁹). Het is echter geen mededelen zonder meer, maar *aan ingewijden alleen*. Bovendien is het blijkens ἱρὸς λόγος de mededeling van iets traditioneels. Zo kunnen we in μυστήρια de volgende betekenis-onderscheidingen toegepast vinden: „Inwijdingsritueel, waarbij een sacrale traditionele legende aangaande een godheid (als verklaring van bepaalde sacrale tekenen?) aan ingewijden alleen wordt meegedeeld”.

De tweede passage in hetzelfde boek bevestigt de voorgaande en verrijkt nog de terminologie²⁰). Herodotus beschrijft een tempel van Athena in Saïs en vertelt, dat zich daarbij graven bevinden, „van een bepaald iemand, wiens naam buiten bekend maken het bedrijven van profanatie zou zijn”²¹). Dan schildert hij ons een vijver in die tempel en vervolgt:

Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκῃα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Περὶ μὲν νῦν τούτων εἰδότε μοι ἐπὶ πλέον ὥς ἕκαστα αὐτῶν ἔχει, εὖστομα κεῖσθω.

Καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὖ-

In die vijver voert men 's nachts de voorstellingen op van zijn lotgevallen en dat noemen de Egyptenaren mysteriën. Daarover nu moet ik, die nauwkeuriger op de hoogte ben van de details, een heilig stilzwijgen bewaren.

Ook wat betreft de inwijdingsdienst van Demeter, welke de Grieken „thesmophorieën” noemen, ook daarover moet ik een heilig stilzwijgen bewaren, behou-

(Lucian Syr. Dea 16). Ook wordt het overdrachtelijk gebruikt voor wijsgerige richtingen: τὰ Ἐπικούρου ὄργια (Plutarch. Adv. Col., 17) (p. 123 sq.). V. d. B. behandelt alleen het niet-christelijk gebruik en dan nog beperkt. Dit woord vertoont een minder genuanceerde ontwikkeling dan μυστήριον.

¹⁸) Cfr. Bornkamm, l.c. 813, 38. Hij verwijst ook naar Herodot. 2, 48 sqq., waar een ἱρὸς λόγος wordt behandeld.

¹⁹) Van der Burg, o.c. 91 wijst er op, dat men in de lexica niet gelet heeft op de etymologie van dit woord en zijn verband met ἔρδω, ἔργω e.d.

²⁰) II 171, 3.

²¹) II 170, αἱ ταφαὶ τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῖν ἐπὶ τοιοῦτῳ πράγματι ἐξαγορεύειν τοῦνομα ἐν Σάϊ....

στομα κείσθω πλὴν ὅσον dens wat ik zonder profanatie
αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν. kan vertellen ²²⁾).

Deze passage is voor ons doel zeer belangrijk. Eerst krijgen we duidelijk de situatie voor de beschrijving getekend: het gaat over een persoon, wiens naam — en al wat daarmee samenhangt — een bijzonder religieus karakter heeft en niet geprofaneerd mag worden door ἐξαγορεύειν, een term die later technisch wordt en misschien hier al is, voor de mysteriën-terminologie ²³⁾). Dan volgt de zo nauwkeurige mogelijke aanduiding van de zaak: dramatische voorstellingen van de lotgevallen van die onbekende. Ποιεῖσι wijst op handeling, terwijl δεικνῆλα doet veronderstellen, dat men er naar kijken kan zonder zelf mee te doen. Het nachtelijke opvoeren zal ook gepaard zijn gegaan met fakkerverlichting. Welnu, dat geheel „heet in Egypte” μυστήρια. We behoeven dit woord wel niet als Egyptisch woord op te vatten, want Herodotus gebruikt het zelf voor de zeker on-egyptische Kabiren-inwijdingen. In elk geval staat het woord in het middelpunt; dat interesseert ons. Wat moet nu deze toevoeging: „Dat heet in Egypte μυστήρια?” Ons lijkt het meest voor de hand liggend, dat Herodotus wil zeggen: ook de *Egyptenaren* hebben „mysteriën”; bij hén bestaan ze in deze vorm. Daarom plaatst hij Αἰγύπτιοι achteraan, niet μυστήρια. Dit laatste heeft de meeste klem. Deze gedachtengang schijnt bevestigd te worden in het volgende. Waarschijnlijk naar aanleiding van de clausule over geheimhouding krijgt Herodotus een plotselinge associatie met de Eleusinische inwijdingsdienst, die hij zelf algemeen τελετή noemt, maar waarvan hij verklaart, dat de Grieken er een *speciale* naam voor hebben ²⁴⁾).

Is deze interpretatie juist, dan zijn ὄργια, τελετή en μυστήρια voor Herodotus synoniemen, die gemeen hebben de onderscheidingen: „religieus inwijdings-ritueel, waarbij aan ingewijden heilige zaken worden meegedeeld, (bij μυστήρια misschien „getoond”), die voor profanatie behoed en daarom niet publiek aan niet-ingewijden mogen meegedeeld

²²⁾ Cfr. *Plutarch*. De def. orac. 14: περὶ μὲν οὖν τῶν μυστηρίων . . . εὖστομα μοι κείσθω καθ’ Ἡρόδοτον.

²³⁾ Cfr. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen 1919, 7, 11, 93.

²⁴⁾ Hierover *Bornkamm* art. cit. 811, 10. C. *Zijderveld Jr.* Τελετή. Diss. Utrecht 1934, 79, concludeert over het gebruik bij de heidense auteurs, dat de *algemenere* betekenis „religieuze handeling van iedere aard” in de periode na Alexander bijna niet meer waar te nemen is. Steeds is het een plichtigheid van bijzondere, symbolische aard, die geheim gehouden wordt. Hij spreekt ook van een „magische betekenis” in de toverpapyri.

worden". Waarin ze verschillen valt uit deze passages niet met zekerheid op te maken²⁵⁾.

Tot slot moeten we nog wijzen op een passus in het achtste boek, het verhaal over de stofwolk en het geroep bij Eleusis tijdens de perzische inval²⁶⁾.

De Atheners Dikaios begreep dit geroep als τὸν μυστικὸν ἱαχχον. Er is geen enkele reden om in dit verband een andere betekenis daaraan toe te kennen dan „inwijdingsroep". Aan de Spartaan Demaratos verklaart Dikaios het geroep aldus: „Die kreet, die ge gehoord hebt, roepen ze bij dat feest ter ere van Iacchos". Dit is een omschrijving van μυστικὸς ἱαχχος. Hij vervolgt: „De Atheners *vieren dat feest* jaarlijks ter ere van de Moeder en de Dochter en ieder van hen en van de andere Grieken, die dat wil, laat zich er *inwiden*"²⁷⁾. Iets hoger spreekt hij van τῶν ἱρῶν τῶν ἐν Ἐλευσίνι γινομένων. In deze situatie immers wordt geen term, die het bijzondere van deze ritentypeert, gevorderd. Het is immers de uitleg aan een buitenstaander. Vandaar zeer algemene aanduidingen, die slechts het sacrale karakter noemen.

Onze *conclusie* uit deze analyse luidt, dat van al de onderscheidingen, die „context" en verband suggereren, *alleen* die van „viering van *inwijding* door het deelkrijgen aan sacrale geheimen" aan ons woord eigen is. Dit blijkt vooral uit de stamverwante termen, die optreden binnen hetzelfde religieus verband en die het tenslotte zijn, welke aan de andere termen ὄργια en τελετή het inwijdingskarakter „van buitenaf" toevoegen.

Herodotus is een veelbereisd man en ofschoon Ioniër, toch wel bekend in Athene. Hij schrijft met enige critiek, ook op de terminologie, zoals hier blijkt. We mogen zijn termen-gebruik daarom gerust als representatief voor het algemeen Griekse van zijn tijd beschouwen. Nu blijkt hij bij het gebruik van μυστήρια weliswaar ook te denken aan de Eleusinia, maar dit toch niet als de eigenlijke kenmerkende

²⁵⁾ Dat Herodotus, parallel met de zin over de naam der egyptische mysteriën, vertelt, dat de Grieken spreken van „Thesmophoriëen", is geen reden om beide mededelingen op één lijn te stellen. Toch zou ze kunnen leren, dat bij de Egyptenaren μυστήρια een „typerende" naam (zie Inleiding) is evenals „Thesmophoriëen" voor de Grieken. Men merke op, dat dit woord in de pluralis staat. Het duidt het *geheel* van plechtigheden aan.

²⁶⁾ VIII 65, 17 sqq.

²⁷⁾ Ibid. Hier gebruikt Herodotus algemene termen: Τὴν ὀρθὴν ταυτὴν ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔταα τῇ Μητρὶ καὶ τῇ Κούρῃ, καὶ αὐτῶν ὁ βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων μυεῖται.

naam daarvoor te beschouwen. Hij kenmerkt ze veeleer als τελετή. Ook zijn opzettelijke vermelding van de egyptische benaming wijst op een ietwat vreemd staan tegenover de term in verband met de bepaalde zaak die zo genoemd wordt. Alleen voor de orgieën der Kabiren acht hij haar blijkbaar vanzelfsprekend. Alles bij elkaar behoort ons woord nog geenszins tot het gewone circulerende taalmateriaal.

Vergelijken we nu deze gegevens met de vier kentrekken, die *Bornkamm* als karakteristiek voor alle cultusmysteriën van alle tijden beschouwt. Dit zijn volgens hem :

1. „Kultische” viering.
2. *Inwijding* gaat aan de deelname vooraf; de kennis der heilige handelingen wordt ontzegd aan niet-ingewijden.
3. Alle mysteriën beloven aan hun mysten *heil* (σωτηρία) door schenking van kosmisch leven.
4. Het *gebod tot zwijgen* is kenmerkend voor alle mysteriën, en mag als de etymologische nota beschouwd worden.

Vooreerst moeten wij deze kenmerken van de zaak omdenken tot onderscheidingen in de woordbetekenis en ons afvragen om welke *kern* zich deze geleden. Inderdaad gaat het bij Herodotus om „feest” (ἄρτη), „ritueel” (τελετή, ὄργια), om „sacra” (ἱερά γινόμενα), om cultus (ere-dienst) van een godheid (τῇ Μητρὶ, Καβείρων). Deze kern wordt nader bepaald door het *inwijdingsmoment*, dat gezien de wortel en het stamverwante termen-systeem, dat tegelijk begripsverwant is, typisch voor ons woord is. — Van heil is geen sprake²⁸⁾. Het *gebod tot stilzwijgen* vloeit blijkens onze teksten meer uit de inwijding en sacraliteit van de *zaak* voort, dan dat het eigen is aan het woord zelf. Men heeft zich in dezen te veel laten leiden door de z.g. etymologie en het latere gebruik. Ook voor ὄργια en τελετή zou men, afgaande op het zakelijk verband, een dergelijk kenmerk kunnen aanwijzen. Als dit karakteristiek voor μυστήρια *worden* zal en nu al enigermate is, dan zal het zijn *ná de inwijdingsonderscheiding en ná die van „sacraal”*. Dit belet natuurlijk niet, dat men in het *gebruik* *déze* onderscheiding op de voorgrond kan gaan plaatsen. Wij constateren ook alleen voor *Herodotus*.

²⁸⁾ Ofschoon enkele plaatsen uit de *oudere* schrijvers, die *Bornkamm* 811, 35 sqq. aanhaalt, in de richting van een geluk na dit leven wijzen, is voor de oude mysteriën de term σωτηρία een laat-hellenistisch anachronisme. Een tweede vraag is, of dit heilselement van de *latere* mysteriën in het niet-christelijk gebruik ooit een onderscheiding van de *woord-betekenis* geweest is en niet alleen een moment in het mysterie-begrip van een groep mensen.

Op deze wijze bezitten we een betrouwbaar uitgangspunt voor de verdere ontwikkelingsgeschiedenis. Zowel *Bornkamms* σωτηρία als *Casels* „kultisch-mystische Erfahrung” van het goddelijke zijn en als zakelijke en als taalkundige conclusie voor het oudste gebruik niet te bewijzen. Wel is „rituele viering” de oudst bekende kern-onderscheiding, maar zonder in die mate het *handelings*-aspect uit te drukken als τελετή en ὄργια krachtens hun wortel. Voor de etymologie van μυστήριον hebben we geen zekere verklaring. We menen echter wel, dat de *wortel* μυ- in ons woord en de stamverwante termen bij Herodotus niet primair als „geheim” maar als „inwijding in iets sacraals” te verstaan is.

„Inwijding” sluit in: reservering voor de ingewijden alleen. Dit wordt geëxpliciteerd in de onderscheiding: „niet bestemd voor profanen”. Dan eerst komt: „verboden mee te delen aan profanen”. Verder blijkt nog, dat het meedelen van de diepere zin van bepaalde sacrale tekens voorwerp van de inwijding is. *Casels* „mystische Erfahrung” schijnt wel wat eenzijdig. — Uit dit alles stellen we tot slot vast, dat ons woord deze betekenis bezit binnen een *religieus* systeem van gedachten.

Verdere ontwikkeling

Het gebruiksgebied van μυστήρια als term voor geheime ritën in de Griekse literatuur is nog niet volledig onderzocht. Zulk een onderzoek zou echter, lijkt ons, tot aan de tijd van Alexander en het opkomen van de symbolische verklaringen in het hellenistisch religieuze denken, weinig interessants opleveren. De enkele plaatsen op de inscripties, bij de tragici, historici, redenaars en dichters leveren ons niet veel meer dan de *naam*, die, gebruikt met werkwoorden als ἐπιτελεῖν, ἱεροποιεῖν, λειτουργεῖν, of, naast τελετή en ὄργια, als kern: „handeling” heeft, of met epitheta als ἄρρητος, ἀπόρρητος, κρύβιος als „geheim”, „heilig”, „verborgen” expliciet bepaald wordt. Daar blijkt, dat μυστήρια het *geheel*, hetzij concreet hetzij abstract, noemt, en zó ook weer de onderdelen ²⁹⁾. De terminologie is in deze eerste tijd zeer beperkt ³⁰⁾.

²⁹⁾ *Bornkamm* l.c. 811, 16 sqq.

³⁰⁾ Een goed beeld daarvan geeft de index verborum van het genoemde werk van *Casel*, *De philosophorum graec. sil. myst.* Pas in de latere tijd vindt uitbreiding met andere en schepping van nieuwe termen plaats. — Hierbij zij opgemerkt, dat sommige zeer algemeen gebruikte woorden als παραδίδοναι, τηρεῖν, ἐξηγεῖσθαι binnen het systeem der mysteriën, of anders uitgedrukt: in de groepstaal der mysteriën, specifiek technische onderscheidingen kunnen bezitten, die ze daarbuiten niet hebben. Het is daarom even onjuist, om zonder onderzoek van het verband en de situatie zulk een

Nagenoeg al onze gegevens over de mysteriën dateren van veel later, de beste komen van de Christelijke schrijvers. In die tussentijd hebben de religieuze opvattingen een geweldige ommekeer ondergaan. In ons woord hebben deze zich nieuwe onderscheidingen veroverd. Veroverd, want het schijnt wel, dat $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ een zeer regelmatige ontwikkeling doormaakt, welke uitgaat van de oer-structuur zelf en in de lijn daarvan zich voltrekt. Het blijft één woord³¹⁾. Wij volstaan voor onze opzet, wanneer wij dit in grote lijnen aangeven.

Voor een goed verstaan van die woord-ontwikkeling moeten we vasthouden, dat de oudste betekenis, die we op grond van onze gegevens de *eigenlijke* mogen noemen en die binnen het religieuze systeem het rituele betreft, *steeds in het woord-gebruik is mede blijven bestaan*. Naarmate het woord voor méér en meer verscheidene soorten van riten, rituele gebruiken, voorwerpen, formules ging gebruikt worden, verloor het binnen het grotere verband van het religieuze systeem zijn „typerende” waarde en kon steeds meer ook „generaliserend” gebruikt worden³²⁾. Terwijl het eerst binnen het religieuze systeem van gedachten, dat veel enger was, met $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ iets heel bepaalds noemde, kon het op de duur van alles aanduiden, omdat de toepassingsmogelijkheid groter geworden was. Men zal tenslotte het woord misschien zelfs moeten vertalen met een algemene uitdrukking als „systèmes abstrus”³³⁾. Daarnaast kan het echter, dit is van groot belang voor het verstaan van een woordgeschiedenis, in bepaalde situaties, bij bepaalde groepen van woordgebruikers, binnen een bepaald systeem van gedachten, een zeer preciese inhoud van onderscheidingen houden. Een *woord* wordt niet, zoals een begrip, alleen

term maar als mysteriën-term te betitelen, als om de eigenlijke mysteriën-termen, die in profaan verband gebruikt worden en wel in constant geworden profane onderscheidingen, in *synchronisch* en *bewust* verband met de mysteriën te willen zien. Het is best mogelijk, dat de taalgebruiker het woord gebruikt zonder de mysteriën ook maar bij naam te kennen. Eerst moet de concrete situatie van de gebruikers bekend zijn alvorens over deze kwestie kan geoordeeld worden. Voor het actuele taalgebruik is een historische beschouwing alleen dan waardevol, als bewezen is, dat de gebruiker er kennis van had. In deze geest moet men de opsomming van mysterie-termen bij *Clemens van Alexandrië* lezen, die O. Casel geeft: Jahrb. f. Liturgiew. XV (1941) 282.

³¹⁾ Over het criterium voor de woordidentiteit cfr. de Inleiding, Betekenis-eenheid en woord-identiteit.

³²⁾ Cfr. Inleiding, Critiek — Toepassing. Cfr. ook het overzicht der termen aan het eind van de Inleiding.

³³⁾ Zo vertaalt A. d'Alès, *Théologie de S. Hippolyte*. Parijs 1906, 91, ons woord in de *Philosoph*. I proem.

logisch gespecificeerd, maar is, zoals *Reichling* dat noemt, „noëtisch abstract”³⁴⁾. Door een ruimer gebruiksgebied wordt het niet vervaagd maar versoepeld. Toch voorkomt de taal een uitbreiding, die tot onbruikbaarheid zou voeren, door het tegenspel met andere woorden, die het gebruiksgebied van het vorige beperken.

Tot hiertoe veronderstelden we een ontwikkeling, die blijft binnen het ritueel religieuze. Zulk een ontwikkeling is linguïstisch niet zo boeiend. Eerst wanneer een woord uit zijn eigenlijk gebied wordt overgedragen op andere, kan men zien wat erin zit. De eerste stap daartoe is vaak het metaphorisch gebruik. We beschreven het in de Inleiding. *Bornkamm* behandelt het zowel onder 2: „Die Mysteriën der Philosophie” als in 4: „Mysteriën im profanen Sprachgebrauch”.

Van eigenlijk metaphorisch gebruik is een goed voorbeeld: „Weggaan vóórdat de mysteriën komen”³⁵⁾. Hier blijft het woord in zijn eigenlijke betekenis gebruikt worden, maar de onderscheiding „ritueel” wordt niet toegepast³⁶⁾. Nu blijkt dus ons woord „het eigenlijke van de riten der inwijding” te kunnen betekenen. — Wanneer echter *Plato*, en na hem vele anderen, de mysteriën-terminologie op de moeizame opgang van het philosophische denken naar de Idee toepassen, is dit reeds meer dan metaphorisch gebruik³⁷⁾. Deze zijn voor hem de *ware* mysteriën³⁸⁾. De betekenis wordt op een nieuw gebied toegepast en wanneer dit gebruik ingang vindt, wordt het een nieuwe kern in de betekenis³⁹⁾. Dit is nog niet bij *Plato*, maar wel bij de latere philo-

³⁴⁾ We hebben in onze Inleiding dit begrip niet behandeld. Het was niet van direct practische waarde voor ons doel. *Reichling*, 281 sqq. onderscheidt logische, psychologische en noëtische abstractie. Deze laatste is de „concretisering” tot een eenheid van gebruiksgedachte (noëtisch) van de vele gedifferentieerde onderscheidingen, die deze impliceert en synthetiserend bevat. Deze eenheid is ten opzichte van zijn vele gedifferentieerde momenten een „abstractie”, maar in de zin van „eenmakende abstractie”. Vandaar dat *Reichling*, 287, wel wat paradoxaal, van „concretisering” spreekt. Echter volkomen terecht.

³⁵⁾ *Plato*, *Meno* 76 c.

³⁶⁾ *Bornkamm*, l.c. 815, 54.

³⁷⁾ *Ibid.* 815, 7-21.

³⁸⁾ Cfr. het voorbeeld uit *Theo Smyrnaeus* door onze auteur 815, 58 aangehaald, waar de mathematica de ware mysteriën vormt.

³⁹⁾ Wanneer *Bornkamm* l.c. 815, 17 concludeert, dat het belang van deze plaats (*Plato*, *Theat.* 156 a), waar *Plato* met ons woord metaphorisch (ironisch) een verborgen waarheid noemt, voor de „Begriffsgeschichte” van *μυστήριον* hierin bestaat, dat „de mysteriën hier niet meer kultische handelingen, maar duistere geheime leringen zijn, waarvan de verborgen waarheid alleen voor de goede verstaanders te begrijpen is”, moeten we dit in onze zin aldus corrigeren: dat de betekenis-onder-

sophie het geval. Dáár is deze overgang van de mysteriën-terminologie goed te verklaren uit het esoterisch karakter dier filosofie. Wat in de rituele mysteriën voor het openbaren van de zin der sacrale tekenen goldt, wordt hier toegepast op de voor buitenstaanders verborgen zin der ontische realiteiten, vooral die van religieuze aard. Het woord *μυστήρια*, want nog lang vindt men alleen de pluralis, kan dan zowel die werkelijkheden zelf, als de leer-vorm *waarin* ze verholten en symbolisch worden meegedeeld, noemen. — Rondom ons woord ontwikkelt zich een rijke terminologie met woorden als *αἰνιγμα*, *σύμβολον*, *ἀλληγορία*, *τύπος*, en allerlei werkwoorden, die „openbaren” of „raadselachtig aanduiden” betekenen. De mysteriën zelf heten dan *ἄρρητα*, *ἄφαντα*, *ἄφραστα*, *κρύφια* ⁴⁰⁾. Dit proces wordt nog ingewikkelder als men de onverstaanbaar geworden oude riten en heilige boeken in dit licht, als symbolen van goddelijke waarheden en diepere religieuze ideeën, gaat interpreteren voor de inwijdelingen ⁴¹⁾. Hiervan is *Plutarchus* voor de heidense, *Philo* voor de Joodse een tekenend voorbeeld ⁴²⁾. De Alexandrijnse school gaat, voor een deel althans, in deze geest door. Onder neoplatoonse invloed culmineert deze methode bij *Ps.-Dionysius*.

Een ander gebied van toepassing, dat eveneens veel later binnen onze gezichtskring verschijnt, is dat van de *magie*. Ons woord treedt daar in de *singularis* op. *Bornkamm* geeft een aantal voorbeelden ⁴³⁾. Dit brengt mee, dat allerlei *détails*, woorden, formules, handelingen met bijzondere verborgen kracht geladen, *μυστήριον* heten. De onderscheiding „verborgen” komt in allerlei werkwoorden en adjectiva tot uiting. De graad van kracht of verborgenheid wordt dan met *μέγα* aangegeven. Ons woord komt daar op één lijn te staan met *σύμβολον*, met dit verschil, dat dit laatste steeds een nadere bepaling als *μυστικόν* bij zich neemt ⁴⁴⁾.

Eenzelfde procédé voltrekt zich ook in de *gnosis*, waarover onze

scheiding „rituele handeling”, de kern van de oorspronkelijke structuur, in het metaforische gebruik — daarover gaat het hier — opzettelijk latent gehouden wordt. — Het wordt pas belangrijk als de zaak : leer, een nieuwe *constante* kern-onderscheiding in de woordstructuur wordt náást „rituele handeling”.

⁴⁰⁾ Cfr. *Casel*, *De phil. graec. sil. myst. passim*.

⁴¹⁾ Cfr. A. J. *Festugière*, *L'idéal religieux des Grècs et l'Evangile*, Paris 1932, 2, ch. III *Mystères culturels et mystères littéraires*, 116 sqq.

⁴²⁾ Bij *Casel* l.c. vindt men vele gegevens. Voor *Philo* is de mysteriën-terminologie vooral literaire vorm. Hij gebruikt ons woord steeds alleen in de pluralis.

⁴³⁾ l.c. 816, 27 sqq.

⁴⁴⁾ *Ibid.* 816, 69.

auteur uitvoerig spreekt ⁴⁵⁾). Daar heet, in aansluiting aan het systeem, dat de diepe zin van een verlossingsmythe verklaart, wederom voor ingewijden alleen, heel deze mythe, ja de oermens zelf, μυστήριον. Zoals uit *Hippolytus'* *Philosophoumena* blijkt, ontleen zij evenveel aan de oude mysteriën als aan het Christendom.

Van andere aard is de overdracht van onze term op allerlei zaken van het gewone leven, door *Bornkamm* ten onrechte „*Mysteriën im profanen Sprachgebrauch*” genoemd. Het zijn hier nu juist geen mysteriën meer, maar ze *heten* slechts zo ⁴⁶⁾). Beschouwd als metaphorisch gebruik hebben wij deze overdracht boven reeds aangeduid. Voor een ontwikkelingsgeschiedenis wordt het pas weer interessant, als het woord *niet* meer in zijn rituele betekenis gebruikt, maar geprofaniseerd wordt. Dan blijven de onderscheidingen „ritueel”, „religieus” geheel latent en wordt b.v. „geheim” de kern. Dit is wel het geval in het bekende Menanderfragment ⁴⁷⁾). Ook bij een gebruik als συνήθεος μυστήριον voor „bijgeloof”, „bijgelovige praktijk” of „bijgelovige opvatting”, voor het „geheim” van een dokter enz. ⁴⁸⁾). Ook stamverwante woorden als μυστικός en μυσταγωγός, dat een vreemdelingengids aanduidt, ondergaan zulk een profanisering ⁴⁹⁾). Over de LXX spreken we aanstonds.

Bij deze gebruikswijze wordt het woord buiten zijn religieus verband toegepast. Meer nog dan in het individuele magische, staat het hier los van de begrips- en stamverwante terminologie. Geen wonder dat het nu onbekommerd in de singularis optreedt. De pluralis-vorm wees juist het systeem, het geheel aan ⁵⁰⁾).

Desondanks meent *Bornkamm*, dat „een volledige profanisering niet heeft plaats gevonden” ⁵¹⁾). En terecht. We menen dit echter zó te

⁴⁵⁾ Ibid. 818 sqq. Hij beschrijft de mysteriën der gnosis als „geheime goddelijk-menselijke openbaringen, die de volmaakten van hun oorsprong zeker maken en aan deze hun bestemming bezorgen”.

⁴⁶⁾ Beter ware geweest, evenals infra bij de H. Schrift, te spreken van: „μυστήριον in het profaan gebruik”.

⁴⁷⁾ Μυστήριον σου μὴ κατέπης τῷ φίλῳ (Vertel uw geheim niet aan uw vriend). Menander : F. C. A. III 695.

⁴⁸⁾ *Bornkamm* l.c. 817, 15 sqq.

⁴⁹⁾ Ibid. 817, 79.

⁵⁰⁾ Het verdient de aandacht, dat de singularis misschien reeds in het profaan gebruik optreedt, terwijl in het religieus gebruik alleen nog de pluralis te vinden is. Is hier eigenlijk wel van *directe* profanisering van de religieuze, d.i. meervoudige, term sprake, zo vraagt men zich af. Bestond het woord misschien niet reeds lang als onder-litteraire term in de gewone omgangstaal?

⁵¹⁾ l.c. 817, 33.

moeten verklaren, dat men ook het profane woord steeds als één met het religieuze heeft blijven gebruiken ⁵²⁾). De band was o.a. de onderscheiding „geheim”. Doch ook het inwijdingsmoment liet zich gemakkelijk profaniseren. Spreken ook wij niet in alle onschuld van „inwijden in een vak”? Toch is hier van methaphoor geen sprake meer.

Op één ontwikkelingsaspect, dat *Bornkamm* verwaarloosde, maar dat voor het christelijk gebruik van groot belang is, willen we nog wijzen. Zoals namelijk μυστήριον, met loslating van alle concreet verband met het mysterie-systeem, doctrinair of ritueel, zonder meer „geheim” kon betekenen, zo heeft het ook de betekenis „symbool” gekregen. Deze ontwikkeling lag volkomen in de bovenomschreven lijn. Wel hield het in dit gebruik, meer dan in het eerste, verband met het religieuze, zodat μυστήριον nooit geheel synoniem werd met σύμβολον, maar zonder adjectief al reeds, „sacraal teken” betekende. Het eerste mij bekende gebruik van deze betekenis treffen we echter in de LXX. Daarover thans.

§ 2. HET CHRISTELIJK GEBRUIK

Men heeft het terecht als een grote verdienste van *Kittels* Wörterbuch geprezen, dat hij de nieuw-testamentische terminologie in de eerste plaats wil verklaren uit die van het Jodendom en van de LXX en niet uit de hellenistisch-religieuze. Het artikel van *Bornkamm* geldt deze lof in de eerste plaats ⁵³⁾. Zeer zorgvuldig heeft hij het gebruik in de LXX en in de Joodse apocalyptische en rabbijnse literatuur bestudeerd. Er bestaat voor ons geen reden dit alles hier te herhalen. In verband met onze opzet en in aansluiting aan de voorafgaande beschouwingen volstaat het volgende.

We menen, dat wie de oud-testamentische terminologie wil behandelen, in zover ze het nieuw-testamentische en met name het paulinische gebruik beïnvloed heeft, niet mag blijven staan op het historisch standpunt van de respectievelijke oud-testamentische schrijver of vertaler, maar zich bovendien moet realiseren, dat b.v. Paulus de LXX als één taalgeheel verstaan heeft en geïnterpreteerd vanuit een

⁵²⁾ Streng linguïstisch gezien zouden we met twee woorden te doen hebben, zoals boven werd aangegeven. Semasiologisch gezien, lettend op de betekenis van de stam, die aan flexie onderhevig is, kan gesproken worden van één woord. De betekenisonderscheidingen van de singularis-vorm blijken aan te sluiten bij die van de pluralis.

⁵³⁾ Cfr. het boven geciteerde artikel van S. Lyonnet, Bibl. 26 (1945) 117 sqq.

eigen μυστήριον. Zeker niet vanuit het historisch standpunt van die schrijvers! Kan dus de beschouwing van het historische standpunt zijn nut hebben voor het verstaan van de respectievelijke teksten en de ontwikkeling van de betekenis, voor de invloed op een Paulus b.v. moet ook nog een andere maatstaf worden aangelegd. Wel heeft Paulus' terminologie zeker indirect ook de invloed van het historische gebruik ondergaan, maar men moet de LXX óók trachten te lezen met de ogen van Paulus.

Het voor-Christelijk gebruik

Daar het grootste gedeelte van de LXX een vertaling uit hebreuws of aramees is, ontstaan waarschijnlijk in het alexandrijnse cultuur-milieu, en het boek der Wijsheid eveneens onder hellenistische invloed staat, kunnen we het LXX-gebruik van ons woord inschakelen in de geschiedenis, zoals we die in grote lijnen hebben gezien, en het trachten te verstaan met het gangbare algemeen griekse. De hebreeuwse of aramese vorm kan dit verstaan tot op zekere hoogte vergemakkelijken.

In de *geschiedkundige boeken* (Judith, Tobias, Macchab.) en ook in het boek *Sirach* is μυστήριον in de singularis, de vertaling van hebr. sōd, dat „intieme kring”, „geheim van intieme kring”, „intimiteit” betekent en zowel de intimiteit van de mensen onderling als die met God noemt. Het wordt gebruikt voor kriegsgeheimen, het geheim van vrienden, en het geheim van de Koning⁵⁴). We hebben hier te doen met het profane gebruik van ons woord en er is geen enkele reden hier een specifiek joods gebruik aan te nemen. De betekenis-onderscheidingen sluiten bij het hellenistische woord aan. *Daarmee vormt dit bijbelse* μυστήριον één „woord”.

De schrijver van het boek der *Wijsheid* plaatst het woord echter in een specifiek Joods-religieus verband. Hij noemt de schepping van de mens in een staat van ongereptheid, onbekend aan de goddelozen, μυστήρια⁵⁵). Het staat dus kennelijk in een religieuze gedachtengang. Door de pluralisvorm blijkt het aan te sluiten bij het filosofisch religieus gebruik van het hellenisme. Trouwens, we treffen ook elders nog een enkele mysteriën-term aan; ze hebben echter louter literaire waarde⁵⁶). De plaats in hoofdstuk 6 leert ons nog beter wat hier met ons woord bedoeld wordt. „Ik wil u verkonden wat wijsheid is, en

⁵⁴) *Bornkamm* l.c. 820, 5 sqq.

⁵⁵) Sap. 2, 22.

⁵⁶) Μύστις τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης. Sap. 8, 4.

hoe zij ontstond. Ik wil u *wat geheim* is niet verbergen" ⁵⁷⁾. Dit is parallelisme. De wijsheid heet μυστήρια. Zij wordt aan de vromen verkondigd. Ook hier religieus verband. Het gaat over verborgen goddelijke zaken, gehuld in raadsels. Nieuw is, dat deze mysteriën *verkondigd* worden en niet geheim moeten worden gehouden ⁵⁸⁾.

Een andere reminiscentie aan de griekse wereld, en nu wél de religieuze, brengen twee plaatsen in een passage, waarin het ontstaan der afgoderij belachelijk gemaakt wordt. „Een vader toch, verteerd door onverwachte smart, maakte een beeld van zijn kind, te vroeg hem ontrukkt; die als mens was gestorven, vereerde hij nu als god en stelde voor zijn ondergeschikten een *geheime eredienst* in" ⁵⁹⁾. Iets verder worden tamelijk duidelijk de Dionysos-mysteriën τελετάς ἢ κρύφια μυστήρια genoemd en als „dolle feestgelagen met vreemde gebruiken” gequalificeerd. Een dergelijke betiteling van de mysteriën geeft geen blijk van hoge dunk en zal die ook aan de lezers niet hebben bijgebracht, in deze evenmin als in de vorige passage. Wanneer een term als μύστις gebruikt wordt, staat die geheel buiten het hellenistisch-religieus verband. — Toch heeft men deze verschillende gebruiksgevallen zeker wel als één woord verstaan. De onderscheidingen „gereserveerd geheim van ingewijden” (hier in de algemene zin) verbindt ze onderling tot één reeks ⁶⁰⁾.

Voor het latere gebruik van grote betekenis is de singularisvorm bij *Daniël*. De diverse plaatsen zijn een vertaling van het aan het perzisch ontleende aramese woord rāz, dat „geheim” betekent. Het verband leert ons, dat het een onder raadselachtige, zinnebeeldige tekenen verborgen geheim is, waarvan de verklaring Gode alleen voorbehouden is. Hij kan dit naar believen openbaren of verhullen. Dit blijkt uit de beschrijving van het droomgezicht van Nabuchodonosor als „het *raadselteken*, dat de koning *gezien* heeft” ⁶¹⁾. Onmiddellijk daarop gebruikt Daniël hetzelfde woord, maar nu met de betekenis-

⁵⁷⁾ Sap. 6, 22 καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια. De Can. Bijbel vertaalt alsof er een lidwoord stond: „en u niet *haar* geheimen verbergen”. Hierdoor verzwakt het parallelisme.

⁵⁸⁾ Misschien onder invloed van zijn bron wil *Bornkamm* in Sap. 8, 13 de voorstelling van de ἱερὸς γάμος duidelijk terugvinden (l.c. 820, 109). Gressus extra viam!

⁵⁹⁾ Sap. 14, 15. Can. Bijbel: „een plechtige eredienst”. De term παρέδωκε bij μυστήρια καὶ τελετάς maakt evenals het volgende κρύφια onze vertaling aanmemelijker.

⁶⁰⁾ Cfr. Inleiding Betekenis-eenheid en woord-identiteit.

⁶¹⁾ Dan. 2, 27 (LXX): τὸ μυστήριον δ' ἐώρακεν ὁ Βασιλεύς.

onderscheidingen „met diepere verborgen goddelijke inhoud” en „Gode gereserveerd”. „..... Er is een God in de hemel, die *geheimen* ontsluit”⁶²). De termen ἐδήλωσε, ἐξεφάνθη, ἐκφάνων, die Daniël in dit verband gebruikt, slaan op het *verklaren* van de verborgen *zin*, niet op het *verraden* van een geheim. — Wel blijkt uit de situatie, dat de koning dit raadselachtig teken als aanduiding van iets toekomstigs beschouwt. We menen echter uit het gebruik voor deze *zaak* niet te kunnen afleiden, dat nu ook de *woordbetekenis* in zich de onderscheiding „toekomstplan” Gods bevat. Een toekomstig, in God nog besloten en in raadselen geopenbaard plan kan met succes μυστήριον genoemd worden, maar daarmee is het omgekeerde nog niet waar. In zover dit woord herhaaldelijk voor eschatologische gegevens gebruikt wordt, krijgt het een zekere speciale bruikbaarheid daarvoor en zal in een heel duidelijke situatie zonder toevoegingen zulk een Godsplan kunnen aanduiden. Dat het eschatologische een eigen structuur in de betekenis-eenheid vormt, is uit deze plaatsen nog niet bewezen. Het woord blijft nog algemeen.

Ditzelfde geldt voor ons woord in de *apocalyptische* en *rabbijnse literatuur*. We verwijzen hiervoor naar de behandeling bij onze auteur⁶³). We vinden er ongeveer dezelfde betekenis-onderscheidingen als bij Daniël. Alleen de zaken zijn anders. Interessant voor de positie van het woord mag heten, dat het in de rabbijnse literatuur in de aramese transcriptie mistirîn en mistûrîn voorkomt. Weliswaar weten wij dit slechts uit latere bronnen. Als deze echter teruggaan op oudere, dan zou dit feit misschien voor het evangelie-gebruik instructief kunnen zijn.

Het gebruik in de geschriften van het Nieuwe Testament

Het Evangelie

De bijzondere plaats, die het evangelie in de christelijke literatuur inneemt, rechtvaardigt een meer gedetailleerde aandacht voor het enige gebruiksgeval van ons woord in de Evangelieën, te samen met zijn twee parallelplaatsen⁶⁴). De invloed, die van dit gebruik op de latere gebruikers uitgegaan is, is een tweevoudige: een indirecte, inzover het woord zijn weg heeft gevonden in het binnenkerkelijk gebruik; een directe, inzover de latere lezers van het Evangelie deze plaats hebben

⁶²) Ibid. ἀνακαλύπτων μυστήρια.

⁶³) l.c. 821, 17 sqq.

⁶⁴) Mc. 4, 11; Mt. 13, 11; Lc. 8, 10.

geïnterpreteerd. Bij het eerste moeten we teruggaan op de historische betekenis van het woord in zijn verband; bij de tweede bepaalt het eigen inzicht in het woord en de eigen opvatting over het mysterie zelf van de respectievelijke kerkelijke schrijvers, de invloed van de tekst. Alleen het eerste valt hier onder onze beschouwing.

Bornkamm heeft aan deze plaats enige uitstekende bladzijden gewijd ⁶⁵⁾. Doch ook deze vragen in onze opzet om een aanvulling. Ook hier immers domineerde bij hem, ondanks de *taaltitel*, de *zaak* ⁶⁶⁾. Dit blijkt o.a. uit de methode. De drie plaatsen zijn namelijk niet elk afzonderlijk als een *taalkundig* geheel beschouwd, maar als drie „lichtelijk variërende” uitdrukkingen voor dezelfde *zaak*. Zeker is dit historisch volkomen juist, inzover alle drie éénzelfde gegeven behandelen. Maar zij behandelen dit ieder op eigen wijze en belichten verschillende aspecten. Dit nu komt juist in de taaluitdrukking naar voren. Voor een goed verstaan van het *eigene* van iedere Evangelist verdient dus een taalkundige behandeling, waarbij aan de taal van de schrijver, de situatie, waarin het betreffende woord optreedt, het grotere verband en de hele gedachtengang van zijn evangelie de vereiste aandacht wordt geschonken, ten eerste aanbeveling. Dezelfde woorden worden soms door de verschillende evangelisten anders gebruikt. Overigens zeer begrijpelijk, daar Mattheus’ griekse evangelie een vertaling uit het aramees is, Marcus, leerling van Petrus, diens prediking weergeeft, zodat deze beide een sterk joods stempel dragen, terwijl Lucas’ werk, zeker in de taal, grieks getint is. Het is daarom zeer opvallend, dat alle drie op deze plaats ons woord nog wel als ἀπαξ λεγόμενον gebruiken.

Dit doet vermoeden, dat zij de getrouwe weergave van een opvallend woord van onze Heer zijn. Welk was dit? Misschien het perzische leenwoord *rāz* van Daniël ⁶⁷⁾. Daar ook de LXX dit met μυστήριον

⁶⁵⁾ I.c. 823-825.

⁶⁶⁾ De boventitel luidt: C. Μυστήριον im N.T.; de ondertitel: 1. Das „Geheimnis” der Gottesherrschaft. Mk. 4, 11 f. Par. Hij belooft ons dus de betekenis van het woord.

⁶⁷⁾ We opperden boven de mogelijkheid, dat de aramese transcriptie van ons woord reeds ten tijde van O. H. in gebruik zou zijn. Dit zou het merkwaardige gebruik van dezelfde term bij de synoptici zeer goed verklaren. Intussen wordt hetzelfde bereikt met het alleen bij Daniël voorkomende *rāz* dat op veel zekerder gegevens steunt. Prof. H. Renckens S.J. was zo vriendelijk mij erop te wijzen, dat de bekende hebreeuwse vertaling van het N.T. door C. D. Ginsburg, 1891, hier inderdaad ons woord met *rāz* vertaalt.

weergeeft en deze de oud-christelijke literatuur ten zeerste beïnvloed heeft, mogen we bij de interpretatie van deze plaatsen hiervan veilig uitgaan ⁶⁸). Terecht vindt onze auteur de formulering van Marcus de meest scherpe. Hij alleen geeft het enkelvoud. Lucas en de vertaler van Mattheus daarentegen denken meer grieks, en kozen, misschien in overeenstemming met de philosophische terminologie, de pluralis-vorm. Voor de betekenis maakt dit niet veel verschil.

De situatie tot het gebruiken van ons woord werd geschapen door de vraag van de apostelen naar de betekenis van de parabel. Deze vorm van de vraag is de meest natuurlijke reactie op het vertellen van de parabel. Ook Lucas geeft die. Mattheus, die blijkens zijn slot-conclusie over de aard van Jezus' prediking, de nadruk op het parabel-gebruik wil leggen, doet de leerlingen heel algemeen vragen, waarom Christus in parabelen spreekt ⁶⁹). Inderdaad antwoordt Jezus bij Marcus evenmin als bij de anderen direct op hun vraag, maar spreekt eerst over zijn methode van onderricht in het algemeen. Hij wil hun vóór zijn uitleg, als direct antwoord op hun vraag, meedelen waarom hij eigenlijk in parabels spreekt. Dit parabel-gebruik wordt dan verklaard uit de aard zelf van het Rijk Gods. Dit heet namelijk *μυστήριον*! De leerlingen hebben dit verstaan als: „iets wat God alleen weet en verklaren kan”, volgens het gebruik bij Daniël. Voor de mensen is het verborgen. Tevens drukt het uit, dat het onder de mensen aanwezig is, maar in een duistere vorm. God alleen kan door openbaring van de zin die sluier wegnemen. Daarvoor moet men „oren om te horen” gekregen hebben. Deze zijn aan de leerlingen „gegeven”. Dat is een genade ⁷⁰). De leerlingen zijn daarmee opgenomen in de „intimiteit Gods”, en tevens gescheiden van hen „die daarbuiten staan” ⁷¹). Een mysterie is dus iets *eigen goddelijks*, dat *verhuld* onder de mensen komt. Alleen Gods ingewijden *kunnen* het verstaan. Dit algemene wordt nader bepaald door τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Dáár bestaat het mysterie in concreto. — Zoals Bornkamm opmerkt, is de parabelvorm

⁶⁸) Bornkamm, l.c. 825, 3 sqq., wijst op de apocalyptische literatuur in het algemeen, niet op Daniël afzonderlijk. Onze Heer sprak tot onbestudeerde vissers en zal veeleer de term van de H. Schrift gebruikt hebben. Dezelfde auteur wijst ook op de aramese transcriptie: 823, 13.

⁶⁹) Mt. 13, 10. Over het parabel-gebruik cfr. Mt. 13, 34 sq. Mc. 4, 33 besluit eveneens met te wijzen op het parabel-gebruik, maar stelt dit niet voor als een vervulling van Is. 6, 9, 10.

⁷⁰) Cfr. Bornkamm l.c. 825, 138.

⁷¹) Cfr. Kittel, Wörterb., II 572, 23 sqq.

toch ook van belang voor de leerlingen ; zij is voor hen een aangepast middel voor het juiste begrip ; voor „de anderen”, zoals Lucas, „voor die daarginds”, zoals Mattheus zegt, leidt ze tot veroordeling ⁷²⁾). Misschien, omdat het mysterie *in die parabelvorm* de goedwillenden tot dieper onderzoek uitnodigt, zoals blijkt uit de vraag van de apostelen, maar de slechten, die niet zoeken *wilden*, verstokt en daarmee veroordeelt.

Dit mysterie wordt meegedeeld, volgens Marcus en Lucas, *in parabelen* ; volgens Mattheus wordt het *niet* meegedeeld. Hieruit blijkt, dat deze laatste het *woord* in een andere kern-onderscheiding gebruikt. Voor hem is $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ „de eigenlijke werkelijkheid van het rijk Gods” ; voor de anderen : „het verborgene”, dat „*in parabels*” gehuld is. Daarom gaat Mattheus, geheel volgens zijn opzet, verder : „Daarom spreek ik in parabelen . . .”, terwijl Lucas reeds onmiddellijk daarop de woorden van Isaias aanhaalt, evenals Marcus. Deze laatste gebruikt het enkelvoud. Hierdoor wordt het rijk Gods als een concreet geheel behandeld. Of nu, gelijk *Bornkamm* betoogt, onze Heer op het *feitelijk aanwezig zijn* en minder op de *zin* van het rijk Gods wil wijzen, is niet duidelijk. $\Gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ kan op zich evengoed „ervarend kennen”, „constateren” van een feit betekenen als „theologisch dieper inzicht hebben in een waarheid” ⁷³⁾). Wanneer dit werkwoord gebruikt wordt in verband met $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ en als dit woord wordt genomen volgens Daniël, lijkt wel een *inzicht* in de parabolisch-duistere vorm en daarmee in de verborgen goddelijke werkelijkheid zelf bedoeld te zijn. Dan sluit ook het volgende beter aan. Daarin wordt „horen” en „verstaan” tegenover elkaar gesteld, als : blijven staan voor de menselijke en uiterlijke kant van Gods openbaringsgeheim en „met inzicht doordringen in de goddelijke zin van het teken”. Zo blijkt tenslotte bij alle drie de prediking van een *mysterie* Gods te moeten geschieden in parabelen, zodat $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ iets noemt, dat is „*een goddelijke werkelijkheid, verborgen, gehuld in een duistere (parabolische) vorm, die als teken van het goddelijke alleen door hen kan verstaan worden, aan wie God zelf het inzicht daarin gegeven heeft*”.

Zo brengt deze plaats eigenlijk alleen dit nieuwe, dat nú het Rijk Gods in zijn verschijnen op aarde met het woord uit Daniël gekenmerkt wordt *als object van prediking*, of zo men wil : *als goddelijke*

⁷²⁾ *Bornkamm* l.c. 824, 136. Toch zij tegen al te veel nadruk op de verstoktheidsopvatting opgemerkt, dat Mc. 4, 33 zegt, dat Jezus in zulke parabelen sprak „voor zover ze konden verstaan”, dus óók om zich aan te passen aan het volk.

⁷³⁾ Cfr. *Kittel*, *Wörterb.*, I 703 sqq. Over onze plaats 708, 16 sqq.

openbaring aan gelovigen en ongelovigen, aan ingewijden-door-de-genade, aan buitenstaanders, die de genade niet bezitten. Deze enkele opmerkingen mogen volstaan, om aan te tonen, hoe het oud-testamentisch joodse woordgebruik in het evangelie wordt voortgezet. Zien we nu, hoe ook S. Paulus zich daarbij aansluit.

Het gebruik bij S. Paulus

Het is bij de beschouwing van ons woord in de brieven van S. Paulus, dat het meningsverschil tussen *K. Prümm* en *O. Casel*, waarover wij in de Inleiding spraken, voor het eerst aan de dag treedt. Daar een verdere uiteenzetting van beider standpunt onze behandeling van Paulus' woordgebruik kan verhelderen, zullen wij er ons nog een ogenblik mee bezig houden. — Als wij *K. Prümm* goed begrijpen, kiest S. Paulus volgens hem voor het grote verlossingswerk van Christus juist dáárom de term *μυστήριον*, omdat deze iets „verborgens” betekent ⁷⁴). Nu zou men verwachten, dat de Apostel het Christus-geheim wil aanduiden als iets, dat verborgen *blijft* of blijven *moet*. Maar integendeel! Dat leerstuk treedt als iets nieuws aan de gezichtseinder der *gehele* mensheid en om dit nieuwe te laten uitkomen, kiest Paulus een woord, dat „iets verborgens” betekent ⁷⁵). Dit doet paradoxaal aan! Hoe verklaart nu *K. Prümm* deze schijnbare ongerijmdheid?

„Verborgenheid” staat gelijk met „openbaringsnoodzakelijkheid”, zo redeneert hij. Om nu te tonen dat het Christendom iets nieuws is, *heft S. Paulus het verborgenheidskarakter ervan op*, door dat mysterie te verkondigen ⁷⁶). Hiertegen komt *O. Casel* in het geweer en vraagt of Christus dan door zijn openbaring aan de mensen zijn karakter als „mysterie Gods” verloren heeft ⁷⁷). Zijn bezwaren beginnen reeds bij de betekenis van ons woord. Het duidt veel méér aan dan „iets verborgens”. En al gebruikt Paulus het niet uitdrukkelijk „ritueel” en „rubricistisch” voor cultus-zaken, ook bij Paulus houdt het zijn oeroude „kultische” betekenis. Paulus maakte nog niet dat scherpe onderscheid tussen „leer” en „cultus”. Voor hem vond het Christus-mysterie zijn noodzakelijke belichaming in het cultus-mysterie ⁷⁸). Overigens meent ook hij, dat Paulus juist dit woord koos, om de grote openbaring van het goddelijke heilsplan, dat te voorschijn trad uit de verborgen

⁷⁴) *Das Christentum als Neuheitserlebnis*, 436. Z.K.T. 61 (1937) 394.

⁷⁵) *Prümm*, *Christent. als Neuheitserl.*, 143.

⁷⁶) Z.K.T. 61 (1937) 393 sq. *Neuheitserl.* 436.

⁷⁷) *Jahrb. f. Liturgiew.*, XV (1941), 272.

⁷⁸) *l.c.* 275 sq.

diepten van de oneindige zwijgende Godheid, te demonstreren. *Casel* ziet ons woord in verband met het niet-christelijke mysterie ⁷⁹⁾). Ook hiermee wordt echter de moeilijkheid, dat *μυστήριον* steeds óók, „iets wat geheim gehouden wordt” blijft betekenen, niet opgelost ⁸⁰⁾). Men komt niet verder, wanneer men met *J. Schneider* van een betekenisverandering bij Paulus spreekt ⁸¹⁾). Wel zijn we hier op het terrein, waar de oplossing ligt en waar volgens ons *Kennedy* haar alleen goed geformuleerd heeft: op het gebied van de *woordbetekenis*. Terwijl *Prümm* de betekenis opvat als een begrip, *Casel* haar nagenoeg identificeert met de zaak, die met het woord genoemd wordt, *Schneider* niet vasthoudt aan het constante van de betekenis, laat *Kennedy* het woord zijn betekenis houden en ziet Paulus' toepassing ervan als een paradox. Paradoxen immers kan men alleen met woorden formuleren, niet met begrippen denken, want dan krijgt men contradicties. Zo wordt het ook hier weer een kwestie van de plasticiteit van het woord.

Paulus heeft geen nieuw woord gemaakt. Hij heeft een bestaand woord gevonden en dit op een nieuwe zaak toegepast. Men krijgt dan ook pas een goed inzicht in onze kwestie, wanneer men *eerst* nagaat wat dit woord bij Paulus in het gewone gebruik betekent en pas dan onderzoekt, hoe hij het toepast op het Christus-mysterie. Dan doorziet men ook scherp de eigenschappen, welke Paulus met de betekenisonderscheidingen van het woord aan de zaak wil toekennen, wanneer hij die *μυστήριον* noemt. Maar dan dient men Paulus' gebruik in concreto, dat is in zijn *chronologisch* gebruik te volgen, en niet zoals de meeste auteurs doen, de gebruiksgevallen te ordenen volgens de zaken ⁸²⁾). Dan zal tevens blijken, hoe er een zekere ontwikkeling in Paulus' gebruik van ons woord voor het Christus-mysterie bestaat. Een schetsmatig chronologisch overzicht past geheel in onze opzet ⁸³⁾). Het zal een concreet beeld van het woord bijbrengen. Wij laten daarin het paulinisch gebruik aansluiten bij het Joodse en oud-testamentische, zoals de meest moderne auteurs. Hierin wijkt *O. Casel* juist van de

⁷⁹⁾ Das christliche Kultmysterium, 1935², 107.

⁸⁰⁾ *H. Kennedy*, S. Paul and the Mystery-religions: Expositor 4, (1912) 216 sq. wijst hierop uitdrukkelijk. Uitgaande van dit feit tracht hij de kwestie op te lossen.

⁸¹⁾ „Mystérion” im Neuen Testament: Theol. Stud. u. Krit. 104 (1932), 262.

⁸²⁾ Zo vooral *D. Deden*, Le „Mystère” paulinien: Ephem. Theol. Lovan. 13 (1936) 405 sqq., die uitgaat van 6 „centrale” plaatsen, waar ons woord het Christus-mysterie noemt. Ook *Bornkamm* l.c. 825 sqq.

⁸³⁾ Wij volgen de algemeen aanvaarde orde, die men in alle moderne handboeken kan vinden. Cfr. *H. Höpfl* O.S.B. Introductionis in sacros utriusque testamenti libros compendium III Roma. 1938, 4.

algemene opvatting af, daar hij blijft vasthouden aan een *direct* verband met de heidense terminologie.

TWEEDE BRIEF AAN DE THESSALONICENSEN

2 THESS. 2, 7

Paulus wil zeggen, dat de dag des Heren eerst komen zal, als de afval heeft plaats gehad en de Man der goddeloosheid openlijk is opgetreden. Zover is het echter nog niet, omdat „iemand” (ὁ κατέχων) of „iets” (τὸ κατέχον) hem nog weerhoudt en verbergt. „Want, gaat hij dan verder, reflecterend op dit „weerhouden”, „reeds nu is het *mysterie der ongerechtigheid* aan het werk” ⁸⁴). Blijkens de volgende zin: „maar er is er nog een die het tegenhoudt” noemt Paulus met „mysterie” de Man der ongerechtigheid, die eens *verschijnen* zal, maar wiens ware gedaante en volledige werkzaamheid *nu nog* door iets anders *verborgen* en weerhouden wordt. Met deze omschrijving wil hij hier de Man der boosheid als een *bovenmenselijk* verschijnsel aanduiden, dat nog *verborgen* werkt. Het gebruik van ons woord op deze plaats stamt uit de apocalyptische literatuur. Dáár heeft de betekenis „geheim” zich genuanceerd met de nieuwe onderscheiding: „wat *nog niet* aan het licht is gekomen, maar eenmaal, aan het eind der tijden, komen zal”. Men spreekt dan wat vaag, maar terecht, van eschatologisch gebruik ⁸⁵).

DE BRIEF AAN DE CORINTHIËRS

Deze is de beste bron voor het *gewone* gebruik van ons woord bij S. Paulus. Het Christus-mysterie wordt hier niet behandeld ⁸⁶).

1 COR. 2, 6

De flagrante tegenstelling, die Paulus oproept tussen het *uiterlijk* van menselijke dwaasheid, het kruis, *waarin* zich Gods verborgen *wijsheid* aan de volmaakten meedeelt, en de wijze woorden van menselijke schijn-wijsheid, die de gnosis-lievende Corinthiërs van hem verlangen, culmineert in de passage: „*Toch* preken wij wijsheid onder volmaakten; maar geen wijsheid dezer wereld, noch der machten van deze wereld,

⁸⁴) τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.

⁸⁵) Deden l.c. 411. H. von Soden, Μυστήριον und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche: ZNTW. 12 (1911), 194. Hij ziet ons woord nagenoeg overal vanuit zijn eschatologisch-theologisch standpunt.

⁸⁶) Wegens zijn onzekerheid wordt 1 Cor. 2, 1 niet door ons besproken.

die vernietigd zullen worden" ⁸⁷⁾). Wat is dan het typische van die wijsheid? „Maar wij verkondigen in een *mysterie* een wijsheid van Góð, de verborgene, die God vóór de tijden heeft voorbestemd tot onze glorie, die geen der machten dezer wereld heeft gekend, . . . maar een waarvan geschreven staat: „Wat geen oog heeft gezien . . .” Ons *echter* heeft God ze geopenbaard door de Geest" ⁸⁸⁾).

De „zaak" is hier de christelijke prediking in het algemeen en nog geenszins het Christus-mysterie, al zijn enkele trekken daarvan reeds te bespeuren. Wij nemen ἐν μυστηρίῳ bij λαλοῦμεν, omdat in het verband de *wijze* van prediking in het algemeen aangeduid wordt ⁸⁹⁾). Teruggaand op Daniël mogen we hier als onderscheidingen vaststellen: „uiterlijke vorm, die iets verhevens verbergt en voor buitenstaanders onbegrijpelijk is".

Hebben we nu met hetzelfde woord als in 2 Thess. 2, 7 te doen? Zeker vinden we enkele gemeenschappelijke onderscheidingen, maar deze zijn wegens het totaal verschillende systeem van gedachten, waarin beide woorden staan, geheel anders toegepast. Een verhouding van „verbergen" tussen vorm en inhoud ligt in beide uitgedrukt. Het „bovenmenselijke" is in het eerste geval dat van de boosheid, in het tweede dat van het verhevene, goddelijke. In het vorige was „inhoud", hier is „vorm" kern.

1 COR. 4, 1

In aansluiting aan de gedachtengang van de vorige plaats, waarshuwt S. Paulus zijn lezers, toch niet te zeer te letten op de menselijke welsprekendheid der predikers, maar hen te beschouwen „als dienaars van Christus", die van hen vordert dat zij trouw de goddelijke zaken meedelen, die God hun in beheer geeft ⁹⁰⁾). Dit laatste vat Paulus samen in een uitdrukking, waarbij ons woord *zonder lidwoord*, de aard van de zaak, en niet de bepaalde zaak zelf wil aangeven. Het is daarom moeilijk uit te maken of hier leer ofwel cultus wordt genoemd, omdat Paulus slechts in het algemeen wil zeggen, dat ze „beheerders van *mysteriën Góðs* zijn" én, zo voelt men, niet van gewone menselijke zaken. Dáárnaar moet de vorm van de prediking bepaald worden. Zij is bovenmenselijk. Hierdoor sluit deze plaats aan bij de vorige, met dit

⁸⁷⁾ 1 Cor. 2, 6.

⁸⁸⁾ . . . ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεός διὰ τοῦ Πνευμάτος. Het Canisius-bijbeltje vertaalt „Ons *immers* . . .” Paulus wil de tegenstelling laten uitkomen.

⁸⁹⁾ Cfr. *Bornkamm* l.c. 826, 5 sqq.

⁹⁰⁾ 1 Cor. 4, 1.

verschil nochtans, dat bóven de onderscheiding „*vorm* van een mysterie”, hier „inhoud” de kern van de betekenis is.

1 COR. 13, 2

Paulus somt allerlei verheven *gaven* Gods op, om deze dan beneden de liefde te stellen. Eén daarvan is „het kennen van de *mysteriën*”. Dit doet denken aan Daniël: „God alleen ontsluit mysteriën”, zodat we hier als onderscheidingen vinden toegepast: „specifiek goddelijke zaken, zonder openbaring onkenbaar”. Blijkens het lidwoord hebben we hier een technisch gebruik, waarin 't „goddelijke” ligt opgesloten. Het moment „uiterlijk” is hier niet de kern, maar is toch toegepast, in zover de gave bestaat in het doordringen van de duistere verschijningsvorm.

1 COR. 14, 2

Wanneer Paulus dan aanraadt naar *gaven* te streven, geeft hij de voorkeur aan die welke nut stichten. Dit gebeurt niet bij het talenspreken, omdat niemand de woorden, die daarbij onder ingeving Gods uitgesproken worden, begrijpen kan. Οὐδέ τις γάρ ἀκούει heeft betrekking op de uiterlijke vorm als duister teken van de inhoud. Welnu, niemand begrijpt de zin van die woorden. Waarom niet? In de geest spreekt hij „*mysteriën!*” Hier is blijkens „spreken” de *vorm*-onderscheiding de kern. *Mysteriën* zijn „duistere woorden met diepe, nog verborgen inhoud”. Ons woord staat zonder lidwoord, waaruit blijkt dat Paulus weer het soort aanduiden wil.

1 COR. 15, 51

Had Paulus boven gesproken van het kennen van *mysteriën*, thans kondigt hij zelf een mysterie aan. „Zie ik deel u een *mysterie* mee.” Het betreft een gebeurtenis aan het eind der tijden. Dit wil niet zeggen, dat ook ons woord „eschatologische betekenis” heeft. Het meegedeelde is „*iets wat gij zonder openbaring niet zoudt kunnen weten*, waarvan de woorden een *nog verborgen werk* bevatten, dat *onbegrijpelijk* voor ons is”. Niet voor niets stelt Paulus tegenover elkaar: „*Wel* zullen we niet allen sterven, maar *toch* allen van gedaante veranderen”. Dit is iets onbegrijpelijks.

Wanneer wij de enkele plaatsen van deze brief overzien, blijkt reeds hoe soepel zich ons woord leent voor allerlei situaties; hoe het zeer concrete zaken kan noemen als de raadselachtige woorden van de talensprekers naast het onaanschouwelijke beginsel der ongerechtig-

heid. Bij nagenoeg al deze gebruiksgevallen constateren we dan ook een ontechnisch gebruik. Alleen 1 Cor. 13, 2, waar gesproken wordt van „*de*” mysteriën zonder meer, heeft het woord technisch de onderscheidingen: „speciaal *goddelijke* zaken, zonder openbaring onkenbaar”. Elders, waar óf geen lidwoord óf een nadere bepaling wordt gevonden, noemt het generaliserend en substantivisch meerdere eigenschappen als „geheim”, „raadsel”, „nog verborgen”, „onbegrijpelijk uiterlijk”, en blijft binnen de religieuze sfeer, zonder dat die in een aparte betekenis-onderscheiding van de woord-betekenis zelf is opgenomen; behalve bij de technische termen. Elders wordt het woord nader bepaald door ἀνομῶς en is dan niet veel meer dan een qualificerende omschrijving.

DE BRIEF AAN DE ROMEINEN

ROM. 11, 25

Om zijn Romeinen te behoeden voor zelfoverschatting wil Paulus hun een van de *nog verborgen, onbegrijpelijke, nog te voltrekken* werken Gods meedelen. Het behoort tot de categorie van „al ken ik alle mysteriën”. Reeds vroeger heeft hij er een aangekondigd over de verrijzenis. Hier wordt in het woord méér gelegd dan „eschatologisch feit”. Het bevat, als weerklank van Paulus' eigen gedachten, de verschillende bovengenoemde kentrekken. Dit blijkt wel uit de slotpassage van deze pericope: „O afgrond van rijkdom en wijsheid en kennis van God”⁹¹).

ROM. 16, 25-26

Nu eerst begint Paulus te spreken over de zaak, waarvan de meeste auteurs uitgaan: het eigenlijke Christus-mysterie. We kunnen in de nog aarzelende uitdrukkingwijze het eerste gebruik erkennen. Het woord staat namelijk nog *zonder lidwoord*. De passage is een doxologie, waarmee deze heet disputerende brief sluit, en die culmineert in het gebruik van ons woord.

Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς
στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγ-
γέλιόν μου κατὰ τὸ κή-
ρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ,
κατὰ ἀποκάλυψιν

Aan Hem, die bij machte is, u
vast te doen staan in overeen-
stemming met mijn evangelie, en
en met de verkondiging van Jezus
Christus, volgens (de) open-

⁹¹) Rom. 11, 33.

μυστηρίου χρόνους
αἰώνιους σεσιγημένου,
φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ
τε γραφῶν προφητικῶν
κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰ-
νίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν
πίστεως, εἰς πάντα τὰ
ἔθνη γνωρισθέντος, μόνῳ
σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ
Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων
ἀμήν.

baring van een mysterie, dat van
eeuwigheid was verzwegen, maar
dat thans is aan het licht gebracht
en op bevel van God bekend is
gemaakt door de profetische
Schriften aan alle heidenen, om
hen tot gehoorzaamheid aan het
geloof te brengen — aan Hem
den enig wijzen God zij door
Jezus Christus de glorie in de
eeuwen der eeuwen. Amen.

Paulus' verkondiging van Jezus Christus wordt gelijkgesteld met „de onthulling van een mysterie”. Paulus rangschikt zijn evangelie over Jezus dus onder „de mysteriën”. Boven hebben we gezien, dat met dat woord de eigenschappen „nog verborgen”, „nog besloten in God” bij het technische gebruik, „raadsel”, „nog te voltrekken iets”, „on-begrijpelijk uiterlijk”, op substantivische wijze concreet werden aangeduid. Door het samengaan met ἀποκάλυψις blijkt reeds de onderscheiding „nog verborgen in God” toegepast.

Nu staan we dan voor de moeilijkheid, dat iets „mysterie”, dus „nog verborgen” heet, terwijl tegelijkertijd gezegd wordt, dat het *geopenbaard* wordt. Moet de conclusie die van Prüm zijn, dat nu het mysterie wordt opgeheven? Evenmin als boven, waar Paulus *geheimen* deed *weten*! Zo krijgen we dan wat Kennedy een paradoxaal gebruik noemde waarbij Paulus het woord μυστήριον een zeker geweld aandoet, zodat we hier weliswaar niet van een betekenis-verandering kunnen spreken, maar wel van het nieuw toepassen van een bestaande betekenis-onderscheiding. Immers na alle openbaring kan Christus „mysterie” blijven *heten*, omdat Hij zijn goddelijk wezen steeds blijft verbergen achter zijn aardse verschijning. Het is nu *deze verbergende aardse verschijning*, die „openbaring” is van Gods verborgen raadsbesluit. Zij blijft dus altijd „mysterie” in de zin, waarin wij het boven reeds ontmoet hebben: „uiterlijke vorm van diepere nog *verborgen* werkelijkheid”. Paulus noemt dus met μυστήριον de mensheid en godmenselijke werkzaamheid van Christus. Deze is het object van het stilzwijgen evenzeer als van de openbaring. Deze is de concrete inhoud van Gods verborgen plan. Omdat μυστήριον beide momenten van „uiterlijke verschijning” én „diepe verborgen inhoud” tegelijk kan uitdrukken, kiest Paulus het om de *verschijning* van Gods *verborgen* wijsheid in Christus' mensheid te „noemen”. Deze eerste maal spreekt hij

nog aarzelend van „'n mysterie", weldra heet het slechts „*het* mysterie", omdat nergens de onderscheidingen van dit woord zo eminent opgaan als voor het mysterie der Incarnatie. Wij bezitten daarvoor geen adaequaat woord.

DE BRIEF AAN DE COLOSSENSEN

COL. 1, 26-27

Hier voor het eerst noemt Paulus de inhoud van zijn prediking τὸ μυστήριον. Alle eigenschappen, die met dit woord worden genoemd, zijn in Christus *bij uitstek* aanwezig. Een bevestiging van onze verklaring van Rom. 16, 25 vinden we op deze plaats, waar we lezen, „dat God nu aan zijn heiligen wil bekend maken de rijkdom aan glorie *van dat mysterie* (bij zijn verschijning) onder de heidenen, dat Christus in u is als de hoop op de glorie". Ons woord wordt hier zeer concreet gebruikt voor de mensheid van Christus, „in wien", zoals Paulus iets verder zegt, „alle schatten van wijsheid en wetenschap *verborgen* zijn" ⁹²).

In de volgende plaatsen gaat het nu over „*het* mysterie van de God en Vader en van de Christus...", over „*het* mysterie van Christus" ⁹³). Ons woord is niet technisch, maar toch reeds zeer bepaald gebruikt.

DE BRIEF AAN DE EPHESIËRS

In deze brief wordt „het mysterie" als bekend verondersteld. Wel vinden we nog nadere bepalingen, maar in Eph. 3, 3-7 en 8-12 gebruikt Paulus ons woord zonder meer voor de Christus-prediking. Wat dit inhoudt is reeds door anderen uitvoerig behandeld. *Bornkamm* vat de hoofdtrekken uitstekend samen ⁹⁴). Wij hebben slechts na te gaan,

⁹²) Col. 2, 2. Deze plaats verdiende om zijn inhoud een uitvoeriger behandeling, was het niet dat zij overal elders reeds ruimschoots toegelicht is. Voor ons doel volstaat deze korte vermelding.

⁹³) Col. 4, 3.

⁹⁴) I.c. 826, 23 sqq. Wij kunnen daarom in het volgende over die plaatsen, waar het Christus-mysterie als „het mysterie" wordt aangeduid, vlug heenstappen. Men verwijt ons geen onvolledigheid, daar wij niets anders willen bereiken dan de *aandacht* te vragen voor de betekenis van het woord, waarmee Paulus het mysterie noemt. Ook als betekenisstudie is dit nog zeer onvolledig. We verwijzen daarom ook naar *Dedens* artikel, waarin een reeks termen uit het gebruiksveld van ons woord behandeld zijn. We missen er evenwel οὐκὸνομα.

hoe de notae, die aan ons woord reeds elders eigen bleken, op het mysterie zijn toegepast als dáár bij uitstek geverifiëerd.

EPH. 5, 32

Dit is een veel omstreden plaats. Men komt nochtans steeds meer tot de opvatting, dat Paulus hier met ons woord doelt op de *tekst* van Genesis ⁹⁵). De vraag is dan welke betekenis-onderscheidingen hij toepast. Dit kan blijken uit de situatie. Reeds heeft de Apostel verschillende categorieën van gelovigen vermaand. Nu richt hij zich tot de gehuwden en wil hun tot voorbeeld voor de liefdesverhouding, die ieder afzonderlijk voor zijn vrouw moet koesteren, Christus' verhouding tot zijn Kerk-gemeenschap voor ogen stellen. Hij haalt dan de woorden van Genesis aan: „Daarom zal de man vader en moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen; en die twee zullen zijn tot één vlees” ⁹⁶). Het gaat hem evenwel niet om de voor de hand liggende zin, maar om een *diepere, verborgene*: „Maar ik voor mij leg dit uit als slaande op Christus en zijn Kerk”. Dán alleen heeft deze tekst zin in zijn betoog; want onmiddellijk daarop past hij deze interpretatie toe op de huwelijksverhouding der afzonderlijke leden. „Maar (als ik het zó uitleg met betrekking tot de verhouding van Christus tot de hele *gemeenschap*), dan geldt het ook voor ieder van U *afzonderlijk*, dat hij zijn vrouw moet liefhebben en de vrouw eerbied moet hebben voor de man.” Dán ligt het voor de hand, dat wij, uitgaande van het gebruik bij Daniël en in aansluiting aan de vroegere plaats bij Paulus, waar ons woord „raadselachtige woorden met diepe zin” betekent, de woorden τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν vertalen: „Dat *woord* (de tekst van Genesis) is vol diepe, verborgen zin”, waarbij aansluit: „*máár* dan leg ik het uit . . .” (ἐγὼ δὲ λέγω). We vinden zo als onderscheidingen toegepast: „uiterlijk teken met diepe zin”. Het praedicatief gebruikte adjectief μέγα onderstreept slechts de graad van mysterie-zijn.

⁹⁵) Bornkamm, l.c. 829, 36. Hij concludeert echter ten onrechte dat „daarom met μυστήριον de allegorische *zin* van het oud-testamentische woord aangeduid is”. Door τοῦτο wijst Paulus direct op de *tekst*. Anders heeft het volgende „maar ik verklaar het . . .” geen zin. Ons woord heeft wel degelijk een betekenis-onderscheiding van aanschouwelijke inhoud, waarmee de uiterlijke vorm, waarin „het mysterie” zich voordoet, wordt aangeduid. Ook deze vorm *heeft* „mysterie”. Zo ons onderzoek iets nieuws geeft, dan is het dat we op dit aspect wijzen, dat door een *woord*-studie pas goed tot zijn recht komt.

⁹⁶) Gen. 2, 24.

EERSTE BRIEF AAN TIMOTHEUS

1 TIM. 3, 9

Wanneer men ons woord op deze plaats: „de diakens . . . moeten het *mysterie van het geloof* bewaren in een rein geweten” ziet als een „plechtige omschrijving” van „geloof”, blijft nog de vraag, in welke onderscheidingen van ons woord Paulus die „plechtigheid” laat uitkomen⁹⁷). „Geloof” moet hier zeker objectief als de geloofsinhoud verstaan worden. Er is verder geen reden om in ons woord op deze plaats de onderscheiding „nog verborgen” aan te nemen. Het meest voor de hand liggend, daar het over diakens gaat, die prediken, is hier een zelfde gebruik als in „uitdelers van mysteriën Gods” te zien, met dit verschil, dat daar met de genitivus θεοῦ de oorsprong, hier met πίστεως de inhoud van het mysterie wordt aangegeven. Het woord zelf zouden we dan vanuit het contextuele ἔχοντας willen verklaren als: „het door God toevertrouwde, verhevene” geloof, dat zij ongerept, in een rein geweten, behoeden moeten, zoals zij het als een uit Gods intimiteit medegedeeld „geheim” ontvingen.

1 TIM. 3, 16

Geldt dit ook voor het zo kort daarop volgende: καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον? Of moeten we hier met *Schneider* denken aan een symbolum?⁹⁸).

Paulus vermaant Timotheus tot een heilig gedrag in de Kerk, „het huis van God, de Kerk van de levende God, zuil en grondslag der waarheid”. Deze betitelingen van de Kerk moeten indirect het motief voor een heilig gedrag suggereren. Daarop volgt bijna onverwacht de reeds geciteerde zin, waarna de inhoud van het mysterie wordt aangegeven in de bekende formule. Εὐσεβεία moet evenals πίστις objectief als de inhoud van de godsdienst genomen worden. Nu wil Paulus zijn woorden over de verhevenheid der Kerk nog eens onderstrepen met aan te geven welk een verheven leer daarin beleden wordt. Daar de „zaak” hier zeker de formule is die volgt, wordt met ons woord de diepe rijkdom en verheven inhoud, die daarin verborgen ligt, uitgedrukt, zodat we vertalen: „ja, zonder twijfel vol verborgen, diepe

⁹⁷) *Bornkamm* l.c. 828, 30 sqq. Het antwoord op onze vraag geeft hij niet.

⁹⁸) l.c. Theol. Stud. u. Krit. 104 (1932), 275. *Bornkamm* l.c. stelt deze plaats op één lijn met de vorige.

inhoud is de *formule* van onze godsdienst"⁹⁹). Of we hier ook de onderscheidingen „onbegrijpelijk voor buitenstaanders" moeten verstaan, leert ons het verband niet.

Zo vinden we hier hetzelfde woord van Eph. 5, 32 terug, maar nu voor een *formule* gebruikt. Tevens is ook het Christus-mysterie hier vertegenwoordigd, daar dit de inhoud van de *formule* uitmaakt. We hebben echter met een *woord* te doen. Dit kan op velerlei wijzen gebruikt worden. Op deze plaats wordt van *μυστήριον* primair de onderscheiding „formulering waarin" het Christus-mysterie gevat ligt, als kern toegepast, waaromheen zich de andere onderscheidingen groeperen.

Terugblik

Een terugblik op het gebruik bij S. Paulus geeft te zien, dat de Apostel zeer vrij gebruik maakt van de vele mogelijkheden, die het woord biedt. Deze zijn dáárom zo ruim, omdat er bijna nog geen technisering heeft plaats gehad. Alleen waar het gaat over „de mysteriën" zonder meer, sluit Paulus aan bij een bestaand gebruik. Wel volgt hij het joods-rabbinse en LXX-gebruik, als hij spreekt van „raadselachtige woorden", „woord dat op een nog verborgen te voltrekken feit betrekking heeft", „woord met diepe, verborgen zin", maar daarnaast dient ons woord hem toch ook, om zijn eigen kijk op bepaalde zaken weer te geven. Zo „het mysterie der ongerechtigheid". Vooral echter geeft hij in het gebruik voor de verschijning en verlossende werking van Gods genade in de mensheid van Christus voor alle volken, aan het woord een nieuwe toepassing, die eerst nog generaliserend, daarna typerend is: „Mysterie" is bij Paulus dé naam voor de inhoud van zijn Evangelie: „Christus is ons de hoop op de glorie". Bij dit gebruik worden de reeds aanwezige onderscheidingen van ons woord tot een nieuwe structuur gevormd: „*Uiterlijke, onbegrijpelijke verschijning van een nog verborgen, diepe, goddelijke realiteit*". In zijn toepassing op Christus is dit iets nieuws en heel eigen paulinisch. Het zal echter zijn weg in de Kerk vinden.

Naast dit gebruik blijven de andere vormen bestaan. *μυστήριον* is immers een *woord*, geen technische begripsterm. Toch zien we, hoe in de brief aan Timotheus de gewone betekenis van „uiterlijk iets met

⁹⁹) Wij willen niet zeggen, dat *μυστήριον* hier „formule" betekent. De trekken van dit woord zijn juist in *μέγα* naar voren gebracht en daarom in onze vertaling praedicatief weergegeven.

diepere, verborgen zin" in dienst treedt van het Christus-mysterie en daar gebruikt wordt voor de „uiterlijke diepzinnige formulering" van het Christus-mysterie.

Zijn deze constateringën juist, dan heeft *Prümm* terecht de toepassing van ons woord op het Christus-mysterie als uitdrukking van de nieuwhed van het Christendom gezien. Daarin valt hem trouwens *Casel* bij. Maar *Prümm* begaat o.i. een taalkundige onjuistheid als hij voor dat tonen van de nieuwhed een betekenis-onderscheiding behandelt als „begrip" en met een logisch gelijkwaardig begrip converteert.

Vervolgens bleek uit deze beschouwingen, dat ons woord wel méér onderscheidingen rijk is dan „iets verborgens ten opzichte van het verstand". Paulus gebruikt het steeds „concreet", zoals *Casel* zegt. Wij zouden dit liever „aanschouwelijk" noemen. Overal immers heeft het diepe, verborgene, goddelijke verband met of is belichaamd in een aanschouwelijke vorm. Deze is nu eens een woord, dán de prediking in het algemeen, dán een formule, dán het werken van de boze, dán de Christus zelf. Daarnaast wordt, wanneer „uiterlijke vorm" de kern van het gebruik is, deze steeds nader bepaald door de verhouding tot een diepere, daarachter verborgen inhoud. Dit punt lijkt ons bij de verschillende studies over het woord bij S. Paulus niet voldoende naar voren gebracht. De reden lag in hun te bijzondere aandacht voor de záák. Toch werpt juist de kennis van de onderscheidingen der woordbetekenis een nieuw licht op Paulus' opvatting van het mysterie, zoals *Casel* het heeft aangevoeld, maar niet aannemelijk genoeg formuleerde. Inderdaad ligt reeds bij Paulus het aanschouwelijke, het teken-zijn, we zouden kunnen zeggen het sacramentele, in het woord opgesloten. Deze woordbetekenis vindt hij bij uitstek gelden voor de Christus-oeconomia. Dáárom noemt hij deze „het mysterie".

Het woord staat bij Paulus steeds in religieus verband. Behalve voor de technische gebruiksgevallen menen we echter in de betekenis zelf dat religieuze niet te moeten opnemen, omdat het steeds door andere termen wordt uitgedrukt.

Tenslotte blijken we met het joodse gebruik volledig uit te komen. Toch zal de lezer uit het hellenistisch religieuze milieu Paulus verstaan hebben, in zover ons woord, los gekomen van de heidense cultus-terminologie, reeds algemenere religieuze waarde bezat ¹⁰⁰). Van een cultus-

¹⁰⁰) Cfr. *H. Kennedy* l.c. *Exposit.* 4 (1912) 326 sq. Deze opmerking geeft tevens antwoord op de moeilijkheid, die o.a. *Stewart* art. *mystery*: *Hastings, A Dictionary*

gebruik bij Paulus te spreken lijkt ons dan ook niet te verantwoorden. Bedoelt men daarmee dat ons woord in zijn aanschouwelijkheids-onderscheidingen toegepast werd op het Christus-mysterie, dan lijkt ons dit juist. Of deze aanschouwelijk-concrete waarde van het woord te danken is aan zijn mysteriën-afkomst valt moeilijk te bewijzen. Het verband met die mysteriën-taal blijft toch *indirect*.

Het gebruik in het boek der Openbaring

Het moet verwonderen, dat een christelijk geschrift, dat zich ἀποκάλυψις noemt, een apocalyptisch woord als μυστήριον zo weinig frequent en dan nog maar zo terloops bezigt. Is het toe te schrijven aan de onbelesenheid van S. Jan in de toenmalige apocalyptische literatuur of is het misschien juist de oorspronkelijkheid van zijn werk? Dat alles gaat ons hier niet aan. We constateren dat ons woord op 3 van de 4 plaatsen een zelfde gebruik vertoont als in het boek Daniël: „een (in godsdienstig verband optredend) *teken dat diepere zin in zich draagt*”. Ook hier dwingt niets ons, het eschatologisch moment in de betekenis van het woord op te nemen. De hele apocalyps is eschatologisch! — Iets meer treedt in 17, 7 de betekenis-onderscheiding „diepere zin” naar voren. We vertalen: „Ik zal u de *geheimvolle betekenis* medelen van de Vrouw en het Beest...”

Alleen in de zin: „Maar in de dagen der stem van de zevende engel, als deze zal blazen, dan is Gods mysterie vervuld”, zoals hij dit verkondigd heeft (εὐαγγέλισεν) aan de profeten, zijn dienaars, vertoont ons woord overeenkomst met het paulinische gebruik¹⁰¹). Dat dit in eschatologisch verband staat, is heel zeker. Wat precies bedoeld wordt, minder. De lezers hebben het moeten verstaan, er staat τὸ μυστήριον, iets bepaalds dus, waarheen met τὸ verwezen wordt.

Iets nieuws leren ons deze teksten verder niet, dan alleen dat er in de allereerste tijden een christelijk, waarschijnlijk al technisch, gebruik aan het groeien is. Het zal nu onze taak zijn dit in de oudste buiten-canonische documenten te signaleren.

Het gebruik in de oud-kerkelijke literatuur

De weinige plaatsen van de nieuw-testamentische geschriften, die

of The Bible III, p. 468 b opwerpt, dat S. Paulus, die zo vaak zinspeelt op allerlei actualiteiten uit het publieke leven, een zo belangrijk feit als de mysteriën niet kan voorbijgaan. Wat er goed was aan de mysteriën lag reeds in de algemene religieuze terminologie verdisconteerd.

¹⁰¹) Apoc. 10, 7: ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ.

getuigen van een christelijk gelegitimeerd μυστήριον, doen ons tóch een snelle ontwikkeling in het gebruik ervan binnen de kerkmuren verwachten. Ja, met een zekere spanning zien we dit toverwoord binnengaan in een wereld, die er meer dan vol van is en waar het een worsteling om zijn bestaan zal moeten voeren.

Helaas kunnen we de eerste stadia van zijn binnen-kerkelijke uitgroei slechts vaag waarnemen in enkele vroege geschriften. Pas Justinus de Apologeet biedt een levendiger beeld van de positie die ons woord in de taal der oude Kerk moet zijn gaan veroveren. Bij hem zullen we wat langer stilstaan.

De Didache

De vele interpretaties, die de alleenstaande plaats in dit moeilijk te dateren en te localiseren geschrift heeft opgeroepen, komen toch alle hierin overeen, dat de zaak, die beschreven wordt, een *profetische handeling van symbolische aard* moet zijn. Als we nu uitgaan van het christelijk gebruik van ons woord als „symbolisch iets”, dan komen we tot de volgende vertaling: „Iedere deugdelijk bevonden, echte profeet, die handelingen verricht, *om op aardse wijze de Kerk te verzinnebeelden*, (εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίᾳς), maar zonder dat hij leert, dat men doen moet al wat *hij* doet, zal bij u niet geoordeeld worden, want het oordeel over hem berust bij God. Want zo hebben ook de oude profeten gehandeld”¹⁰²).

¹⁰²) Did. 11, 11. De reden, waarom wij afwijken van de gebruikelijke vertalingen, is in de eerste plaats de afwezigheid van een lidwoord bij μυστήριον. Bij Funk, Patres Apostolici I, 28 lezen we: πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίᾳς, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα οὕτως ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ’ ὧν μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὥς αὐτὸς γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. Dr. D. Franses, De Apostolische Vaders. Brand, Hilversum 1941, vertaalt de zin, waarom het ons gaat: „en handelt *volgens het* aardsch geheimenis der Kerk”; terwijl F. Zeiler (Die Apostolischen Väter, BKV, Kempten Kösel, 1918, 13) nog algemener geeft: „der für das weltliche Geheimnis der Gemeinde tätig ist”. Zonder lidwoord kan deze uitdrukking, zoals b.v. bij Justin. Dial. 44, 2 εἶρητο . . . εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ beter als doelgerichte handeling vertaald worden: „ter verzinnebeelding”. Het ontbreken van het lidwoord bij ons woord geeft geen zeker uitsluitel. „Kerk”, kan als iets bekends, zonder lidwoord staan. Paulus gebruikt echter Eph. 5, 32 het lidwoord wel. Al de verklaringen, men vindt de literatuur bij Bornkamm, l.c. 831, noot 165, steunen uitsluitend op de verwijzing naar S. Paulus. Daar is geen voldoende reden voor. De betekenis van κοσμικός (cf. Kittel, Th. W. III 898) kan hier wel niet met zekerheid worden vastgesteld, maar sluit misschien aan bij Hebr. 9, 1, waar Suicerus, Thesaurus, s.v. dit woord verklaart als „quod est externum et visibile”.

Met deze vertaling van μυστήριον hebben we natuurlijk nog niet de zaak, die bedoeld werd, gevonden. Ze sluit ook de gebruikelijke verklaringen niet uit. Wel vermindert ze hun dwingendheid, daar de schrijver o.i. hier heel algemeen wil blijven, ook al heeft hij misschien een bepaald geval op het oog.

De Apostolische Vaders

IGNATIUS

Bleek in de Didache de betekenis „symbool” voort te leven, bij Ignatius van Antiochië zien we het Paulinische Christus-mysterie in een verder stadium ¹⁰³). Ook *bepaalde onderdelen* van Christus' leven heten nu μυστήριον. In de brief aan de *Magnesiërs* is het zijn dood ¹⁰⁴), in die aan de *Ephesiërs* ¹⁰⁵) worden deze samen met de maagdelijke ontvangenis en geboorte τρία μυστήρια κραυγῆς genoemd. Het veld van gebruik herinnert wel aan S. Paulus, maar de toevoeging: „die in de rust Gods tot stand gebracht werden (ἐπράχθη),” maken het woord veel concreter ¹⁰⁶). Ook de verborgenheid is niet, zoals bij S. Paulus, alleen het besloten liggen in God, maar meer nog het niet begrepen worden van de goddelijke betekenis van dit gebeuren door duivel en wereld; een nieuw element in de betekenis, dat al meer aan het niet-christelijk gebruik doet denken! De bekendmaking echter ervan (φανερῶ) is de openbaring van wat bij God was volbracht, n.l. „de openbaring van God in mensengestalte” ¹⁰⁷).

Voor κραυγῆς geeft men ietwat gezochte verklaringen ¹⁰⁸). Het meest voor de hand liggend lijkt ons de vertaling: „Drie *gerucht-makende* (opzienbarende) ¹⁰⁹) geheimen, die in Gods *rust* tot stand

¹⁰³) Cfr. H. von Soden in het bovengeciteerde artikel.

¹⁰⁴) Magn. 9, 1.

¹⁰⁵) Eph. 19, 1.

¹⁰⁶) We spatiëren de betreffende termen: Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερῶθη τοῖς αἰῶσι; Men vergelijkte vooral 1 Cor. 2, 7-10 en Col. 1, 26 sq.

¹⁰⁷) Eph. 19, 3.

¹⁰⁸) Bornkamm, l.c. 831 noot 162 wijst erop, dat ἡσυχία en κραυγῆ gnostische termen zijn. Hij geeft echter geen verband met onze tekst aan. Zie ook O. Casel Jahrb. f. Lit. XV (1941) 286 sqq.

¹⁰⁹) Vooreerst blijven we met deze vertaling in de gewone betekenis van „geroep”, „geschreeuw”. Philad. 7, 1, gebruikt Ignatius ἐκπαύλασα. We behoeven dan

gebracht werden". Dit „tot stand gebracht worden" geldt dan voor de aardse voltrekking ervan.

Met *Bornkamm*¹¹⁰⁾ nemen we ons woord in de brief aan de *Tralliërs* als „zinnebeeldige aanduiding" van Christus¹¹¹⁾. We lezen echter met cod. Laurentianus in plaats van *μυστηρίων* het enkelvoud en vertalen: „Doch ook de diakens, als zijnde een *geheimzinnige uitbeelding* (*μυστήριον*) van Jezus Christus, moeten op elke wijze aan allen behagen. Want ze zijn geen bedienaren van spijs en drank, maar dienaren der Kerk van God"¹¹²⁾. In deze laatste zinsnede wordt de *zaak*, die met *μυστήριον* *Ἰησοῦ Χριστοῦ* wordt uitgedrukt, duidelijk verklaard. Evenals Jezus Christus zijn Kerk verzorgde, zo moeten de diakens ook aan de leden der Kerk behagen en haar in hen dienen¹¹³⁾.

Het gebruik van ons woord bij Ignatius staat nog in het teken van het Nieuwe Testament, maar toch wordt het al vrijer en ruimer en specifiek christelijk aangewend.

PS.-BARNABAS

Dat ons woord in de brief van Ps.-Barnabas niet voorkomt, verwondert wel, omdat we daar reeds een enigszins ontwikkelde exegeti-

niet, zoals *D. Franes* in zijn vertaling, in te lassen wat er niet staat: „drie luid-verkondigde mysteries, die *echter* in de stilte Gods volbracht werden". De volgende vraag sluit dan aan: „Hoe werden ze dan (οὐν) bekend gemaakt?" te samen met het antwoord, waarin juist de nieuwheld, de ontsteltenis (*ταραχή*) over dit nieuwe gebeuren levendig geschilderd wordt. Cfr. *Schneider*, „Mysterion" in *N. T. Theol.* St. u. Kr. 104 (1932), 277.

¹¹⁰⁾ L.c. 831, 24 sqq. „Die parallele Bezeichnung der Diakone als *ἐκκλησίας* *θεοῦ* ὑπηρεῖται deutet vielmehr darauf, dass Ign. an die in der Kirche zur Darstellung kommende Geheimnisse Christi denkt." Hij verwijst dan naar *Trall.* 2, 3.

¹¹¹⁾ *Trall.* 2, 3.

¹¹²⁾ *Funk Patr. Ap. I* 244: Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ παντὰ τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διακόνοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρεῖται. Behalve dat het oudste en beste ms. zo leest, vinden we ook in de parallel met 3, 1 een reden tot deze lezing. Daar staat: „Maar evenzo moeten allen eerbied hebben voor de diaken" *als voor Jezus Christus*, gelijk ook voor de bisschop als *afbeelding* van de Vader (ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὁ ν τ α τύπον τοῦ Πατρός) en voor de priesters als raad van God en als de vergadering der Apostelen. Buiten dezen is er van een Kerk geen sprake." Dat *μυστήριον* en *τύπος* parallel staan is wel nieuw, maar we ontmoeten deze parallelie al heel gauw zeer frequent. De constructie loopt ook parallel: ὄντας naast ὄντα, terwijl men bij *μυστηρίων* een gewrongen constructie krijgt, waarbij nog eens apart: „bedienaren" moet aangevuld worden. „Doch ook de diakens, de *bedienaren* der geheimenissen van Jezus Christus, moeten enz."

¹¹³⁾ *Eph.* 5, 22 sqq.

sche terminologie aantreffen. Later immers gaan exegetische termen als τύπος, παραβολή, πνευματικός hand in hand met μυστήριον. Ook als Ps.-Barnabas over Gods geheimen spreekt, gebruikt hij κρύφια αὐτοῦ, niet μυστήρια ¹¹⁴).

Minder sterk missen we ons woord bij *Clemens van Rome*. Dat in de *Pastor Hermae* een term als παραβολή en een enkele keer τύπος maar nooit μυστήριον voorkomt, verbaast ook niet. Het is zeer waarschijnlijk, dat bij de nuchtere Romeinen dit symbolistische, oosters-georiënteerde woord eerst langzaam ingang gevonden heeft.

De Apologeten

DE BRIEF AAN DIOGNETUS

Ofschoon de schaarsheid van het materiaal geen zekere conclusies veroorlooft, is het samengaan van een breder contact met de heidense omgeving en het genuanceerder en veelvuldiger gebruik van ons woord toch niet geheel toevallig. We zullen echter zien, hoe indirect thans nog de invloed der heidense cultuur- en religie-taal op de christelijke is vergeleken bij die in de 4e eeuw.

In dit proces verdient de *Brief aan Diognetus* als waarschijnlijk oudste apologetische document onze aandacht. Hij is gericht aan, maar ook berekend op een heiden. Dit heeft natuurlijk invloed op de terminologie. Zijn μυστήριον beweegt zich heel vlot op heidens en christelijk gebied tegelijk.

„Hoe zeer zich de Christenen terecht onthouden van de algemene onnadenkendheid en dwaling (der heidenen) en van de drukdoenerij en pralerij der Joden, — zo vat de schrijver kort zijn inleiding samen — dat hebt ge, naar ik meen, wel voldoende leren inzien”; om dan te vervolgen: „waarin echter wel het *goddelijk geheim* van hun eigen godsdienstigheid bestaat, moet ge niet verwachten van een mens te kunnen leren ¹¹⁵).

Men verwijst meestal naar de zin van Paulus: μέγα ἐστὶ . . . τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ¹¹⁶). Er bestaat echter een groot verschil. Terwijl S. Paulus slechts indirect de betekenis van ons woord naar voren brengt en in een heel ander verband, wil onze briefschrijver juist direct de diepe *goddelijke verborgenheid* van het Christendom laten uitkomen, die men niet van mensen, maar alleen door Gods gave leren

¹¹⁴) 6, 10.

¹¹⁵) 7, 1. τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον . . .

¹¹⁶) 1 Tim. 3, 16.

(μάθειν) kan. Als hij dan ook in de onmiddellijk volgende nummers de synthese van goddelijk en menselijk in de levenswijze der christenen laat uitkomen, spreekt hij van „een ongetwijfeld paradoxale inrichting van leven” ¹¹⁷). Παράδοξος zien we later als synoniem van μυστήριον gebruikt ¹¹⁸). Bovendien moet de heidense lezer μυστήριον van uit zijn religieuze terminologie als „geheime eredienst”, — een betekenis die hier, in het enkelvoud, als „geheim van de eredienst” gebruikt wordt, — verstaan hebben. De woorden ἰδίας αὐτῶν kunnen op de tegenstelling tot het heidendom wijzen. Dat echter ook het „goddelijke” in ons woord naar voren gebracht wordt, leert het gebruik in nummer 7, waar de kern van de christelijke godsdienst: „geen aardse vinding” (ἐπιγείον εὕρημα) noch „de idee van een sterfelijk mens” (θνητὴν ἐπίνοιαν) evenmin als ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων heet. Deze zijdelingse benadrukking van het goddelijke geeft ons tegelijk een zicht op een neutrale en profane betekenis-mogelijkheid in ons woord, die in het christelijke gebruik nieuw voor ons is. Het woord οἰκονομίαν doet ons weer denken aan S. Paulus ¹¹⁹). De andere termen παραδίδοναι, φυλάσσειν, πιστεύειν staan dicht bij de niet-christelijke betekenis: toevertrouwd (religieus) geheim ¹²⁰). — Om de grootheid van de God, die de Christenen zijn eigen geheimen heeft toevertrouwd te schilderen, beschrijft de auteur Hem als „degene, wiens μυστήρια (voor de mens verborgen, door God geschonken wetten), al de hemellichamen (τα στοιχεῖα) getrouw bewaren (πιστῶς φυλάσσει) ¹²¹). Die God kenden de mensen niet. Hij wilde zich nu door zijn Zoon openbaren en ontwierp daarvoor een schoon plan, dat Hij aan zijn Zoon meedeelde. Dan gaat de schrijver voort: „zolang Hij het nu *geheim hield* en zijn *wijze raadsbesluit* voor zich *bewaarde*, leek het, of Hij zich om ons niet bekommerde en geen zorg voor ons had ¹²²). Deze passage herinnert met zijn σοφὴν βουλήν aan S. Paulus, terwijl κατέχειν en διατηρεῖν in de omgeving van de betekenis toevertrouwd „geheim” horen ¹²³). De aanleuning bij S. Paulus blijkt nog

¹¹⁷) 5 en 6. . . . ὁμολογούμενως παράδοξου ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.

¹¹⁸) Zie infra bij Justinus.

¹¹⁹) Eph. 3, 9.

¹²⁰) Οὐ γὰρ ἐπιγείον, ὥς ἔφην, εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρ' ἐδοθη, οὐδὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιοῦσιν ἐπιμελῶς, οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται.

¹²¹) 7, 2.

¹²²) 8, 10.

¹²³) Zie hierover Deden, l.c. 411.

duidelijker in het onmiddellijk volgende „doch toen Hij eenmaal door zijn beminde Zoon geopenbaard (ἀπεκάλυψε) en aan het licht gebracht had (ἐφανερώσε) wat van de beginne was voorbereid, gaf Hij ons alles ineens . . . ”¹²⁴). Doch pas als de christen navolger van die goedertieren God is „zult gij levend op aarde, zien dat er een God in de hemel is; dan zult ge Gods *mysteriën* beginnen te verkondigen”¹²⁵).

Dit is weer uitgesproken duidelijk paulinische reminiscentie¹²⁶). Laten we de twee plaatsen van n. 11 en 12 buiten beschouwing, dan constateren we in deze zo sterk opgebouwde brief, die juist de kenmerken van de christelijke godsdienst voor een heiden weergeven wil, dat ons woord hierbij reeds een centrale plaats inneemt¹²⁷). In de betekenis en het veld van gebruik blijven we de doorwerking van het paulinische voelen, maar er is al een grotere aanpassing aan het niet-christelijke spraakgebruik. Het gebruik is niet meer zuiver occasioneel, zoals vroeger.

Al de geschriften, die we tot hertoe zagen, waren niet meer dan tekenen, dat *μυστήριον* bestond en zijn toepasselijkheid groeide. De groei zelf en het volle leven geeft ons eerst Justinus te zien.

JUSTINUS

Om drie redenen vragen de drie enige nog op Justinus' naam staande geschriften: de beide Apologiën en de Dialoog met de Jood Trypho, om een uitvoeriger behandeling. Vooreerst heet hij de eerste te zijn, die „het christelijk Mysterium in zijn afzonderlijke trekken met de heidense mysteriën vergelijkt” en zo de weg baant tot een hellenisering van het Christendom of althans van de christelijke terminologie¹²⁸).

¹²⁴) Ibid. 415 sqq.

¹²⁵) τότε μυστήρια θεοῦ λαλεῖν ἄρχη.

¹²⁶) B.v. Col. 4, 3.

¹²⁷) Zoals men weet, gelden deze twee nummers als latere interpolatie. De zin van 11, 2 waarin *μυστήριον* voorkomt, vertoont inderdaad een veld van gebruik, dat we pas veel later zouden verwachten, als de disciplina arcani is uitgewerkt. „Wie toch, die in de juiste leer is onderricht en het Woord genegen is, zou niet verlangen nauwkeurig te willen vernemen wat door het Woord aan leerlingen, aan wie Het Woord het openbaarde bij zijn verschijning, terwijl het in alle vrijmoedigheid (παρρησία) sprak, duidelijk (φανερῶς) is getoond? Door *ongelovigen* is het niet begrepen (νοοῦμενος), aan leerlingen echter verklaard (διηγούμενος). Die door Hem als getrouw (οἱ πιστοί) werden beschouwd, leerden de *geheimen des Vaders* (πατρός μυστήρια) kennen.” Men vergelijke ons tweede hoofdstuk.

¹²⁸) H. von Soden. *Μυστήριον* und Sacramentum in den ersten zwei Jahr-

Hierover daarom eerst een enkel woord. — Vervolgens vinden we bij Justinus voor het eerst ons woord niet alleen centraal, maar ook veelvuldig gebruikt en wel: opgenomen in een technische exegetische terminologie, die reeds rijk is uitgegroeid. Dit brengt ons tot een uitvoeriger beschouwing van de Dialoog. *P. Lestringant* schrijft aan Justinus een grote invloed toe op de gedachtengang der Oude Kerk¹²⁹). Deze invloed valt zeker ook bij Cyrillus van Jeruzalem te signaleren. Of van een onmiddellijke ontlening sprake is, kan moeilijk worden uitgemaakt. Verschillende punten vinden we bij beiden. Zo het belang, dat gehecht wordt aan bewijsvoering uit het O.T., zo de apologetische methode, die daarbij wordt gevolgd, zo de belangstelling voor praktische typologie, zo de overeenkomst in exegetische terminologie: dat alles maakt voor een goed relief van ons derde hoofdstuk een uitvoeriger behandeling van Justinus mede wenselijk.

Von Soden heeft in zijn bekend artikel zeer bondig de voornaamste punten betreffende ons woord bij Justinus samengevat. Wel systematiseert hij de feiten wat eenzijdig, maar zijn taalkundige conclusies over ons woord zijn doorgaans juist. Nochtans hebben ook wij de werken van Justinus geheel bestudeerd wegens het grote belang, dat zij in de ontwikkelingsgang van ons woord bezitten. Daarbij stonden we steeds opnieuw voor de opvallende andersgeaardheid in terminologie van de Apologieën en de Dialoog. We ontkwamen niet aan de indruk, dat deze uit een verschil van standpunt en situatie, van tijd en van de personen, tot wie ze gericht zijn, alléén niet volledig te verklaren is¹³⁰). Wij zullen daarom beide werken apart behandelen volgens het gezichtspunt, dat ons bezig houdt, en zo van de vraag der authenticiteit abstractie maken.

hundertens der Kirche: ZNTW. 12 (1911), 203. Cfr. O. Casel, *Das christl. Kultmysterium*.

¹²⁹) *Pierre Lestringant*, *Essai sur l'unité de la révélation biblique, le problème de l'unité de l'évangile et de l'écriture aux deux premiers siècles*. Paris, 1942, 180.

¹³⁰) *L. Fonck*, *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho*: *Bibl.* 2 (1921), 342-347 geeft een overzicht van de „iedere eeuw opduikende” twijfel aan de echtheid van dit werk. *Fonck* mocht niet meer beleven dat *G. Schläger*, *Die Unechtheit des Dialoges cum Tryphone*: *Nieuw Theol. Tijdschr.* 12 (1924), 117-143 op grond van de taal zowel Dialoog als Apologieën voor onecht verklaarde. Over de exegetische terminologie spreekt hij niet. Zijn materiaal is doorgaans beter dan het gebruik dat hij ervan maakte.

DE APOLOGIEËN

HOUDING TEGENOVER DE HEIDENSE MYSTERIËN

De eerste Apologie biedt enkele gebruiksgevallen van ons woord, die in een schets als de onze niet mogen ontbreken. — Na zijn defensieve apologie beëindigd te hebben begint Justinus vol vertrouwen een uiteenzetting van de christelijke waarheid: „Want wij geloven niet, dat het onmogelijk is uit de dwaling los te komen, wanneer de waarheid duidelijk in het licht gesteld wordt”¹³¹). En al zal niemand, die in het bezit is van zijn gezond verstand, de christenen voor godloochenaars houden, „hierin beschuldigt men ons toch van waanzin, dat wij na de onveranderlijke en eeuwige God . . . de tweede plaats aan een gekruisigde mens toekennen”¹³²). En de reden van deze beschuldiging? „Omdat men geen oog heeft voor het *mysterie*, dat *daarin* (ἐν τούτῳ) ligt opgesloten . . .”¹³³). Door ἐν τούτῳ blijkt ons woord de inhoud als „een diepe, onder uiterlijke vorm verborgen goddelijke werkelijkheid” te noemen, onderscheidingen die wel aansluiten bij het christelijke gebruik, maar zeker ook door de heidense lezers verstaan zijn.

In de volgende passage valt Justinus de heidense mysteriën rechtstreeks aan¹³⁴). „Daar zijn er zelfs, die . . . zich ontmannen tot de schandelijkste doeleinden en daarvan geen geheim maken en dan nog wel *die mysteriën* herleiden tot de Moeder der Goden¹³⁵). Dan volgt een zin, waarin we ons woord in een nieuwe gebruikswijze aantreffen: „en dan wordt bij ieder van Uw zogenaamde goden een slang als *verheven symbool en geheimvol sacraal teken* afgebeeld”. Hier wordt ons woord voor een ritueel voorwerp en synoniem met σύμβολον gebruikt, voor het eerst, naar ons weten, bij een christelijke schrijver. Geschiedt dit misschien onder invloed van het christelijk religieus gebruik? — Niet als nieuw, maar toch als een *rara avis*, constateren we het enkelvoud voor een afzonderlijke handeling in het mysteriën-ritueel: „En

¹³¹) Ap. I, 12, 11. Wij citeren volgens de uitgave van L. Pautigny in *Textes et Documents*. Paris, 1904.

¹³²) Ibid. 13, 4.

¹³³) Ibid.: ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον, ᾧ πρόσσεχιν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρεπόμεθα.

¹³⁴) Ap. I 25-29 behandelt de heidense mythen en rituele misbruiken.

¹³⁵) Ap. I 27, 4: Οἱ δὲ . . . καὶ φανερώς εἰς κιναιδίαν ἀποκόπτονται τινες καὶ εἰς μητέρα θεῶν τὰ μυστήρια ἀναφέρουσι, καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῖν θεῶν ὄφιν σύμβολον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται.

om U te bewijzen, dat de onbepaalde omgang bij ons geen *deel van een geheim ritueel* uitmaakt" en dan volgt een voorbeeld van liefde tot de kuisheid ¹³⁶).

Thans komen we aan de twee bekende plaatsen, die de z.g. vergelijking tussen christelijke en heidense mysteriën uitdrukkelijk bevatten. Reeds de voorgaande wees in die richting, maar bleef alleen bij een indirect gebruik van ons *woord* voor een eventuele christelijke ritus. Hier worden ook de *zaken* met elkaar vergeleken. De zin staat in een betoog, waarin gezegd wordt, dat wij de historische werkelijkheid van Christus' bestaan uit de profeten kunnen bewijzen, terwijl „zij . . . die de verhalen aan de jeugd overleveren, die door de dichters verzonnen (μυθοποιηθέντα) zijn, bij hun onderricht geen enkel bewijs geven" ¹³⁷).

Justinus ziet deze verhalen als duivelse naäperij van wat de profeten min of meer onduidelijk over Christus voorspelden ¹³⁸). „Toen nu de daemonen de voorspelling (van Gen. 49, 1) hoorden, zeiden zij, dat er een zoon van Zeus, Dionysius was, noemden hem de uitvinder van de wijnstok, tellen ook een *ezel onder zijn mysteriën*" ¹³⁹). Al heeft hier een vergelijking tussen onderdelen van Christendom en mysteriën plaats, het verband, waarin dit gebeurt is niet zó vleienend voor de mysteriën dat er aanleiding tot naamwisseling aanwezig schijnt.

Veel directer, hoewel in eenzelfde verband, is de confrontatie, die op de beroemde beschrijving der Eucharistie volgt: „De boze geesten . . . hebben dat gebruik nagebootst en het tot traditie gemaakt in de Mithras-mysteriën. Want gij weet, of kunt het tenminste te weten komen, dat er bij de inwijdingsplechtigheden, eveneens onder het uitspreken van zekere formules, brood en een beker met *water* wordt opgezegt" ¹⁴⁰).

Dit is geen „met verbazing waarnemen" van de overeenkomst tussen beider ritueel, maar in het bewustzijn van de absolute prioriteit en

¹³⁶) Ibid. 29, 2. . . . ὑπὲρ τοῦ πείσαι ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἢ ἀνέδην μίξις . . .

¹³⁷) Ibid. 54, 1. Cfr. Cyrill. Hier. cat. 14, 2.

¹³⁸) Ibid. 54, 4. De duivels doorzagen dié voorspellingen niet scherp (οὐκ ἐνόουον ἀκριβῶς). Cfr. l.c. 55, 1 over de „symbolische" aankondiging van het kruis.

¹³⁹) Ibid. 54, 6. Men leest ook οἶνον in plaats van ὄνον. Cfr. Harnack, Brot und Wasser bei Justin: T.U. VII, 2, 117 sq.

¹⁴⁰) Ap. I 66, 4. Volgens Harnack, l.c. 131 is Justinus daarom Aquariër. Goossens, Les Origines de l'Eucharistie, 159, 1 wijst erop, dat deze overeenkomst daarom nog niet volledig hoeft te zijn. — Inderdaad, ja integendeel! Justinus wil juist telkens een *vage nabootsing* aantonen.

superioriteit van het Christendom, de heidense verschijnselen veroorzaken. Als *H. von Soden* hieruit een overname door de Christenen van de heidense terminologie voorspelt, heeft hij wel gelijk gehad wat het feit, maar niets bewezen wat de verklaring betreft. Er zijn immers nog vele andere mogelijkheden. Bovendien, de Christenen bezaten reeds tijdens Justinus een bewust erkende eigen nomenclatuur¹⁴¹). Met dit al wijzen wij een overname van mysteriën-termen, of, laten we beter zeggen: algemene religieuze termen uit de niet-christelijke milieus, geenszins af. Neen, het feit ligt er, althans in de vierde eeuw. Het gaat echter vooral over de wijze van overname. Welnu, deze mag voorzover Justinus aangaat, niet gezocht worden in ook maar enige bewondering of waardering voor de heidense riten. De meest waarschijnlijke verklaring lijkt ons, dat langs de rituele geheimhouding, een zuiver uiterlijke en opvallende zijde der mysteriën en al wat er op lijkt, een geheimhouding, die na Justinus ook bij de christenen ingang vond, de niet-christelijke terminologie is overgenomen. Deze werd later uitgebreid. Toch mogen we niet vergeten, dat de christenen ook een eigen „mysteriën”-terminologie bezaten, die ze niet direct van de Grieken, maar van de Joden hebben geërfd. Alvorens de uitbloei daarvan in de Dialoog na te gaan, eerst een enkel woord over de andere Apologeten.

DE ANDERE APOLOGETEN

In de geschriften der andere Apologeten — behalve die van Theophilus van Antiochië en Melito van Sardes, die afzonderlijk besproken worden — komt geen christelijk gebruik van ons woord voor. We ontmoeten bij hen de reeds bekende heidense mysteriën-terminologie waar zij tegen deze geheime erediensten te velde trekken.

De term *μυστικός*, die bij Justinus ontbreekt, komt naast *μυστηριωδῶς* voor¹⁴²). In de *Cohortatio ad Graecos* betekent deze niet, zoals gewoonlijk „tot de mysteriën behorend”, maar „op geheimvolle, zinrijke wijze” en staat synoniem met *διὰ συμβόλων* en *δι' ἀλληγορίας*¹⁴³).

¹⁴¹) Enige voorbeelden: Van het Doopsel lezen we: „Dit bad wordt φωτισμός genoemd”. Ap. I 61, 12. „Wij leiden de gedoopten naar de plaats waar de „broeders” gelijk wij hen noemen, vergaderd zijn.” Ap. I 65, 1. „Deze maaltijd zelf noemen wij εὐχαριστία.” Ap. I 66, 1.

¹⁴²) *Tatianus*, Or. 3 en 8.

¹⁴³) *Coh. ad Graec.*, 19, 21, 25 (M.G. 6, 241). Of deze betekenis christelijk of algemeen religieus is, valt niet te zeggen. In die tijd is de allegorische en symbolische verklaring reeds overal gangbaar.

THEOPHILUS VAN ANTIOCHIË

In een uitvoerige brief, die deze bekeerling op een schamper schrijven van een heiden over het christendom ten antwoord stuurt, komt ons woord slechts in één bepaalde passage enkele malen voor, synoniem met ὁμοῶμα, τύπος, μίμησις en δείγμα. Het geheel schijnt wel onder invloed van een hellenistisch Joods allegorisme te staan. We geven de delen uit de passage, die de voor onze schets belangrijke termen bevatten.

Na een bijna letterlijk uit Genesis geciteerde beschrijving van de Schepping in het 11e hoofdstuk van het 2e boek, gaat de schrijver voort: „Van deze zesdaagse schepping is niemand der mensen bij machte... de uitleg (τὴν ἐξήγησιν) en het bestel (τὴν οἰκονομίαν) ten volle duidelijk te maken” ¹⁴⁴), en dit „vanwege de alles te boven gaande verhevenheid en rijkdom der wijsheid Gods”, termen die ons reeds sinds Paulus bekend zijn. — Desondanks begint hij een exegese en verklaart de veelkleurigheid der planten als dienende ter aanduiding (εἰς δείγμα) van de toekomstige opstanding ¹⁴⁵). Daarna ontstonden de lichten. „Dit alles bevat de aanwijzing en uitbeelding van een *diep mysterie*” ¹⁴⁶). Dit wordt uitgelegd: „De zon is het zinnebeeld van God (ἐν τύπῳ θεοῦ), de maan daarentegen van de mens”. De drie dagen vóór het ontstaan der lichten heten τύποι τῆς Τριᾶδος. De plaatsing der sterren houdt een bestel (οἰκονομία) in en een rangschikking der rechtvaardigen, der vromen namelijk die de wet Gods onderhouden. De sterren van de eerste grootte zijn afbeeldingen (εἰς μίμησιν) der profeten ¹⁴⁷). — Dat de mens voor de tweede maal (n.l. na de verlossing) in het paradijs zal terugkeren, vindt Theophilus „op geheimvolle wijze (μυστηριωδῶς) in Genesis beschreven „door het dubbel verhaal van de plaatsing in het paradijs” ¹⁴⁸).

De Schepping van de vrouw uit de man wordt gezien, niet als teken van diens heerschappij over haar, maar van de *alleenheerschappij* van God. Immers de woorden: „Gij zult zijn als goden” bevatten de kiem tot het veelgodendom. „En ook om die reden maakte God de vrouw uit de man, opdat daardoor het *mysterie der alleenheerschappij Gods* zou te aanschouwen gegeven worden” ¹⁴⁹).

¹⁴⁴) Ad Autolycum II 12 (M.G. 6, 1069).

¹⁴⁵) Ibid. 14.

¹⁴⁶) Ibid. 15.

¹⁴⁷) Ibid. 15.

¹⁴⁸) Ibid. 26. Dit betreft Gen. 2, 8 en 2, 15.

¹⁴⁹) Ibid. 28: διὰ τοῦτο δειχθῆναι τὸ μυστήριον τῆς μοναρχίας τῆς κατὰ τὸν θεόν.

Op deze plaatsen blijkt ons woord steeds de diepe, verborgen, symbolische zin van de schriftteksten weer te geven, terwijl door termen als τύπος en δειγμα de teken-vorm van de symbolische teksten wordt genoemd. We blijven hier bijna geheel in het symbolisme¹⁵⁰). Van eigenlijke typologie is bijna geen spoor te vinden, tenzij geheel indirect. — Na deze staal van zoekende en gezochte bijbelexegese, die dicht bij de heidense en philoonse dan bij de christelijke bijbelverklaring stond, vinden we in de Dialoog, die nog steeds op Justinus' naam staat, een gezonde traditioneel-christelijke exegese, die de richting van de Barnabasbrief dóórtrekt, maar zonder diens excessen.

DE DIALOOG MET TRYPHO

Van de 35 maal dat μυστήριον in de Dialoog voorkomt, zijn er 3 gevallen, waarin heidense mysteriën, dus in de meervoudsvorm, worden genoemd. De andere geven het „christelijke” enkelvoud. Al deze gevallen bespreken zou niet alleen te ver voeren, maar ook overbodig zijn. Ze vertonen weinig variatie. Ook een mee-op interpreteren met de tekst heeft bij dit werk geen zin, omdat het niet als een logisch, oratorisch of didactisch opgebouwd geheel verloopt, maar een debat, een dispuut is, waarbij vanuit een centraal gedachtepunt stralen lopen naar de verschillende periphere gebieden¹⁵¹). Ook van de gebruiksgevallen van ons woord en van de gehele exegetische terminologie, die zich daaromheen gesponnen heeft, gaan de draden uit van de dominerende gedachte over het Oude Testament als vage voorafbeelding en gedeeltelijke anticipatie van het Nieuwe. We zullen trachten deze gedachte met de daarbij passende terminologie van Justinus kort te schetsen, om van daaruit de voornaamste gebruiksgevallen van ons woord te belichten.

Justinus stelt zich zeer bewust op een gelijk standpunt met zijn tegenstander, zoals deze bekend: „Wij zouden U . . . niet geduld hebben, zegt Trypho, als gij niet alles tot de Schriften had herleid.

¹⁵⁰) Een voorbeeld: n. 16: „Daarenboven werden ook uit de wateren ontstane dieren door God gezegend, opdat ook dit zou aanduiden (εἰς δειγμα), dat de mensen betering en vergeving van zonden zouden verwerven door *het bad der wedergeboorte*.” Nogal ver gezocht!

¹⁵¹) Over de opbouw van de Dialoog is veel gestreden. Cfr. *Bardenhewer, Geschichte der alt-kirchl. Lit.* I, 2, 219. Wij menen, dat het literaire genre, waarin het aangediend wordt, ten volle de verklaring van de „opbouw” geeft. Het is een logisch-ordeeloos geheel, met veel „excursies”, maar alles is doordrongen van één gedachte: de Christus in het O.T., en één wil: dit aantonen, hoe dan ook.

Immers gij doet al uw best, daaruit uw bewijzen te leveren . . . " ¹⁵²). Doch bij doel en methode van interpretatie gaan ze reeds uiteen. „Waarom aan de oorspronkelijke naam van Abraham een a werd toegevoegd, dat betheologiseert ge, en waarom in de naam van Sara één r staat, dat beredeneert gij met inspanning" ¹⁵³). En indirect laat Justinus elders horen, hoe het dan wel moet. „Maar met uw bij-de-grondse uitleg kent gij God een grote zwakheid toe, indien gij dat zo alledaags (ψιλῶς) verstaat en niet de bijzondere betekenis (δύναμιν) zoekt van wat er gezegd is" ¹⁵⁴). In hun onverstand vatten de Joden de Schrift materieel (σαρκικῶς) ¹⁵⁵) op en niet als σύμβολα, woorden met diepere zin ¹⁵⁶). „God, zo verwijt hun Justinus, heeft U om uw slechtheid het vermogen verborgen, de wijsheid (σοφίαν) te kunnen vatten (νοεῖν), die Hij in zijn woorden verborgen heeft (ἀπέκρυψεν)" ¹⁵⁷). Gods woorden zijn dan ook moeilijk te verstaan, want: „Gij weet . . . dat al wat de profeten gezegd en gedaan hebben, door hen . . . geopenbaard is in gelijkenissen en typen (παραβολαῖς καὶ τύποις), opdat het meeste niet gemakkelijk door allen zou verstaan worden (νοηθῆναι), omdat zij de *waarheid*, die erin lag, verborgen, opdat wie haar zochten moeite zouden doen, haar te vinden en te leren kennen" ¹⁵⁸).

Om de verhullende raadselachtige vorm van de H. Schrift uit te drukken, heeft Justinus een uitgebreide terminologie tot zijn beschikking. Zo ontmoeten we σημείον, σύμβολον, παράδοξος, τροπολογία, ὁμοίωσις en adverbia als παρακεκαλυμμένως, ἀποκεκρυμμένως, συμβολικῶς, ἐν παραβολῇ μυστηριώδη. Wat in elk dezer termen afzonderlijk ligt, bezit de uit Paulus reeds bekende uitdrukking ἐν μυστηρίῳ te samen. Zij staat gelijk met „raadselachtig", „verborgen", „verhuld", „in een symbolisch teken", „vol diepe bedoeling" ¹⁵⁹). Nog meer wordt

¹⁵²) Dial. 56, 16. Ook Cyrillus van Jerusalem doet dit zeer bewust zowel tegenover ketters als Joden, Samaritanen en heidenen. Wij citeren de uitgave van G. Archambault: *Textes et documents*, Paris, 1909.

¹⁵³) Dial. 113, 2.

¹⁵⁴) Dial. 112, 1.

¹⁵⁵) Dial. 14, 2. Staat tegenover πνευματικῶς. Dial. 43, 2.

¹⁵⁶) Dial. 112, 2. Sprekend over de koperen slang van Mozes: „Zouden wij die dingen zo gedachteloos opvatten als uw leraren zeggen en niet als symbolen?"

¹⁵⁷) Dial. 55, 3.

¹⁵⁸) Dial. 90, 2.

¹⁵⁹) Dial. 68, 6: „Wat door David in een geheimvolle vorm (ἐν μυστηρίῳ) gezegd was, daarvan heeft Isaïs uitgelegd, hoe het gebeuren zou". — Ibid. 75, 1: „En in het boek Exodus werd door Mozes eveneens in een geheimvolle vorm (ἐν

de handeling van „betekenen” uitgedrukt in εἰς μυστήριον en διὰ μυστήριον: ter aanduiding van¹⁶⁰⁾.

Voor de *uitleg* van die diepe zin van de teksten ontmoeten we vooral ἐξηγεῖσθαι, dat reeds technische term is, maar nog niet exclusief „exegetisch” gebruikt wordt¹⁶¹⁾. Het inzicht in die tekenen wordt aangeduid met νοεῖν, συνιέναι, ἐπιγιγνώσκειν, ἐπίστασθαι, γιγνώσκειν.

De *diepere zin*, die achter de duistere letter verborgen ligt, is echter niet alleen en uiteindelijk een allegorische volgens de alexandrijns-hellenistische mentaliteit, waarvan we ook bij Theophilus enige staaltjes hebben leren kennen, maar deze symbolische waarheid staat meestal in direct verband met het „mysterie van Christus”, zij is voor Justinus pas als typos waardevol¹⁶²⁾. Door zijn, uit de aard van de Dialoog begrijpelijke instelling op het christologische in het O.T., waartoe de symbolische zin slechts hulpmiddel is, neemt de Dialoog een heel eigen plaats in naast Philo en de Alexandrijnse school van Clemens en Origenes. De Dialoog is practisch ingesteld, een mentaliteit die ook in de catechesen van Cyrillus opvalt. En al zijn er de nodige overeenkomsten tussen Philo, Barnabas en Justinus aan te wijzen, zoals *Heinisch* deed, het eigene van Justinus is de gezonde, op de letterlijke tekst-interpretatie steunende christologische exegese van het Oude Testament¹⁶³⁾.

μυστηρι(ω) verkondigd, dat de naam van God . . . ook Jezus was, en wij hebben het begrepen (νενοήκαμεν)”. Cfr. 78, 9 en 100, 1.

¹⁶⁰⁾ Dial. 44, 2: „De voorschriften der Oude Wet zijn verordend ter *geheimvolle aanduiding* van Christus.” Cfr. Dial. 86, 6: διὰ μέγα μυστήριον.

¹⁶¹⁾ Het is interessant te zien, hoe deze zo technisch lijkende term, in het N.T. slechts eenmaal als „uitleggen” voorkomt, in de apologetische literatuur ook heel schaars is, bij Philo eenmaal zich voordoet (Indices Leisegang) en pas bij Clemens van Alexandrië technisch gebruikt wordt (Stählin). Bij Justinus is het gebruik zeer frequent, maar lang niet steeds „exegetisch”. Ook ἐξήγησις komt voor, maar veel minder. We vinden dit ook bij Cyrillus, maar in algemenere zin gebruikt.

¹⁶²⁾ Het woord τύπος heeft bij Justinus naast de reeds lang ingeburgerde zin van „voorafbeelding” (die bij Philo ontbreekt!) ook de algemene van „vaag, zinnebeeldig teken”. In deze laatste betekenis is het synoniem met σύμβολον, dat bij Justinus weer niet die speciale betekenis „voorafbeelding” heeft. Toch kent ook Justinus zuiver allegorische verklaringen zoals b.v. Dial. 110, 3, waarin Mich. 4, 4: „Ieder zit onder zijn eigen wijnstok”, wordt uitgelegd als: „ieder zal slechts gebruik maken van zijn eigen gehuwde vrouw; immers ge kent het profetisch woord, dat zegt: „en zijn vrouw is als een weelderige wijnstok” (Ps. 127, 2).” Dial. 78, 9: „de macht van Damascus” (Is. 8, 4) duidt „in een mysterie” de duivel aan.”

¹⁶³⁾ Cfr. *P. Heinisch*, Der Einfluss Philos auf die älteste Exegese (Barnabas, Justin und Clemens van Alexandrië). Münster i.W. (Alttest. Abh. Bnd. I H 1/2).

Dit typologisch en *vooraafbeeldend* karakter van het O.T. betreft niet alleen de persoon van Christus, zijn afkomst, maagdelijke geboorte, lijden en glorie, ook zijn tweede komst, de Kerk, het Doopsel en de Eucharistie worden aangekondigd en vooraafgebeeld ¹⁶⁴). Voor dit alles geldt wat Justinus uitdrukkelijk van de maagdelijke geboorte zegt: „..... dit heeft God door de profetische geest op allerlei wijzen geanticipeerd (πρόλαβον) en vooruitverkondigd, opdat, wanneer het gebeurde, men zou weten, dat het door een machtige werking (δυνάμει) en een raadsbesluit (βουλή) van den Schepper van het heelal gebeurd is” ¹⁶⁵).

Ook voor het *voorspellend* karakter van het O.T. vinden we een rijke terminologie: κήρυγμα, προκήρυγμα, προαγγελία, καταγγελία, προδήλωσις en de daarbij aansluitende werkwoorden. Al deze oud-testamentische tekenen waren echter niet te verstaan, tenzij vanuit Christus. Justinus drukt dit nog sterker aldus uit: „Alwat bij monde van de profeten verkondigd is, n.l. dat de Christus een lijdende zou zijn en daarna Heer over allen, kon toch door niemand begrepen worden (νοεῖσθαι) zolang Hij zelf de Apostelen niet ervan overtuigd had, dat dit woordelijk in de Schriften was aangekondigd ¹⁶⁶). „Terwijl immers de profeten steeds in parabelen en gelijkenissen en *mysteriën*, op bedekte wijze symbolisch” de Christus aankondigden, „heeft deze (Jezus) alleen onverhuld de grote plannen, die de Vader had opgevat, geleerd....” ¹⁶⁷). Deze grote plannen vat Justinus meestal samen in de woorden οἰκονομία en βουλή. In verband met Cyrillus van Jeruzalem en de algemeen Christelijke opvatting is het van belang te noteren, dat ook bij Justinus voor het verstaan van de Schrift nodig zijn τεχνή ἐν genade ¹⁶⁸).

¹⁶⁴) Voor dit eigenlijke thema van de Dialoog enkele voorbeelden. Dial. 99, 1 wordt uitdrukkelijk gezegd: „Ik zal u aantonen, dat heel deze psalm met het oog op Christus gesproken is”. (Ps. 21). De uitleg beslaat nn. 99-106. Voor de tweede komst van Christus: 64, 7; de roeping der heidenen en van het ware Israël: 11, 2. Het Doopsel: 14, 1 en de Eucharistie 41, 1 zijn voorspeld en vooraafgebeeld.

¹⁶⁵) Dial. 84, 2.

¹⁶⁶) Dial. 76, 6.

¹⁶⁷) Ibid. 3.

¹⁶⁸) Dial. 114, 1. „Somwijlen maakte de H. Geest, dat iets klaarbljkelijk gedaan werd als vooraafbeelding van wat zou gebeuren; soms ook sprak hij woorden aangaande wat voorvallen zou, alsof het toen gebeurde, of ook reeds gebeurd was. Indien de lezers van deze *kunstgreep* (τεχνή) niet op de hoogte zijn, zullen zij ook de redeneringen der profeten niet kunnen volgen zoals het behoort.” En Dial. 119, 1: „Meent gij, mannen, dat wij dit soort dingen in de Schriften kunnen verstaan, indien

Deze opvattingen gelden direct het O.T. en alleen indirect het Nieuwe, in zover dit in het O.T. voorspeld en voorafgebeeld ligt en zo enigermate reeds daarin aanwezig is. Deze bijzondere aandacht voor het O.T. laat zich begrijpen uit de aard van het dispuut met een Jood. — Het nieuwe in de geschiedenis van μυστήριον is nu echter, dat dit woord niet meer alleen, zoals we dat gewend waren uit de voorafgaande literatuur, gebruikt wordt voor de verschijning van Gods raadsbesluit in Christus en voor de „geheimen” van zijn leven, zijn geboorte¹⁶⁹), lijden¹⁷⁰) en kruis¹⁷¹), maar evenzeer voor de voorafbeeldingen, de anticipaties daarvan in het O.T. Zo wordt gezegd dat de achtste dag in zich de verkondiging van een *mysterie* bevat¹⁷²). Het paaslam heet een *mysterie*¹⁷³). Mozes door zijn kruisgebed, Jozue door zijn naam „droegen” beide *mysteriën*¹⁷⁴). Ja, het hele O.T. is vol *mysteriën*, die alle reeds vóór de geëigende tijd aan de Joden gegeven zijn¹⁷⁵).

Uit deze laatste plaats krijgen we een goede kijk op de wijze, waarop Justinus evenzeer de O.T.-ische voorafbeeldingen van Christus als

wij niet door de wil van Hem, die deze dingen gewild heeft, de *genadegave* van het verstaan ontvangen hadden?”

¹⁶⁹) Dial. 43, 3 περὶ τοῦ τῆς γενεσέως αὐτοῦ μυστηρίου. Cfr. Ignat., Eph., 19, 1.

¹⁷⁰) Dial. 74, 3: „Hij beveelt alle bewoners der aarde, die dit *verlossingsmysterie*, n.l. het lijden van Christus, verstaan . . . (γνόντας τὸ σωτήριον τοῦτο μυστήριον τοῦτ' ἔστι τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ), . . . God . . . lof te zingen.”

¹⁷¹) Dial. 91, 1: „de kracht van het *kruis-mysterie* (τὴν ἰσχὺν τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ). Cfr. 91, 3; 131, 2; 138, 2; „Christus . . . is weer het begin geworden van een nieuw geslacht, dat door Hem wedergeboren is door middel van water, geloof en hout, dat *het mysterie van het kruis inhoudt* (τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος.)”

¹⁷²) Dial. 24, 1: Intussen zouden wij ook dit kunnen aantonen, „. . . dat de achtste dag meer dan de zevende iets *geheimvols* had, hierin door God verkondigd (μυστήριον τι εἶχε κηρυσσόμενον διὰ τούτων ὑπὸ θεοῦ . . .)”

¹⁷³) Dial. 40, 1. „Het *mysterie van het lam*, dat God bevolen heeft als pascha te slachten, was een voorafbeelding (τύπος) van Christus.”

¹⁷⁴) Dial. 111, 2: „En uit datgene wat bij die beide heilige mannen en profeten Gods gebeurde, kan men opmaken, dat één hunner alleen niet bij machte was beide *mysteriën* te dragen (ἀμφοτέρα τὰ μυστήρια βαστάσαι), ik bedoel de voorafbeelding (τύπον) van het kruis en de naamgeving (Jozue)”. Μυστήριον is hier: „voorafbeeldend teken van het eigenlijke mysterie” en houdt dus meer in dan τύπος.

¹⁷⁵) Dial. 131, 4. Na de beschouwing over de slangen, die de Joden beten, als aanduiding van de toekomstige kruisiging: „God schonk u vóór de geëigende tijden reeds al de *mysteriën* (πάντα, προλαμβάνοντος πρὸ τῶν ἰδίων καιρῶν τὰ μυστήρια χαρίζεσθαι ὑμῖν τοῦ θεοῦ, . . .).”

het voorafgebeelde μυστήριον noemt. De verklaring voor dit feit ligt o.i. zowel in Justinus' *woord* als in zijn opvatting over de *zaak* ¹⁷⁶). Deze laatste hebben we boven reeds kort aangegeven. Voor Justinus is n.l. het gehele N.T. reeds in het O.T. *aanwezig*, zoals ook Christus daar reeds spreekt en handelt ¹⁷⁷). Zo bevat het O.T. reeds al zijn „mysteriën”. De ritën, voorafbeeldingen en voorspellingen van het O.T. moeten dus wel een uitbeelding van Hem en zijn „verlossingsmysterie” zijn. Maar daar Hij er nog niet *volledig aanwezig* is, *verschijnt* Hij ook nog slechts verhuld en verborgen. Christus zelf alleen kon onverhuld over zichzelf spreken.

Deze conceptie bedient zich nu van het woord μυστήριον in twee zijner gebruiksvormen, zoals we die uit de oud-christelijke taal fragmentarisch kennen. Het heeft zich daar n.l. enerzijds reeds gevestigd als technische term voor het Christus-geheim in zijn concrete vormen: de *geheimen van Jezus' leven* en vooral van zijn *dood*. Zo gebruikt ook Justinus het. — Daarnaast evenwel vonden we ook de betekenis „sacraal symbolisch teken”, nu eens met als kern „betekening”, „diepe zin”, dan: „diepe inhoud, verborgen achter het teken”, dan „verbergend, geheimvol aanduidend teken”. Welnu, al deze onderscheidingen vinden we ook bij Justinus. We zagen, hoe het woord synoniem gebruikt wordt met τύπος, σύμβολον, ἀλληγορία e.a. Hoe het in eenzelfde woordverband past als deze woorden. Zo krijgen we een verschijnsel, dat zich alleen in taal kan voordoen: *ons woord gaat in deze structuur een alliantie aan met de betekenis-structuur, waarmee de Christus-geheimen worden aangeduid*, — van die gebruiksvorm begreep men waarschijnlijk de betekenis-structuur niet meer — zodat een nieuwe structuur ontstond met de onderscheidingen: „*geheimvol teken* (voorafbeelding) *van hét eigenlijke Christus-mysterie*”. Dit woord deelt in de soepelheid van zijn componenten. Het wordt even gemakkelijk met werkwoorden van handelen ¹⁷⁸) als met die van kennen en openbaren gebruikt ¹⁷⁹). Ja, dit voorafbeeldend teken kan in functie van het mysterie van het N.T. reeds *werkzaam* zijn ¹⁸⁰).

¹⁷⁶) Cfr. *Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, 146 sq.: „Die auf Christus bezüglichen alttestamentliche Symbole bezeichnet Justin, eben weil sie erst in der Zeit der Erfüllung verständlich werden, als „Geheimnisse”, wie auch συμβολικῶς εἰπεῖν bei ihm mit εἰπεῖν ἐν μυστηρίῳ abwechselt.”

¹⁷⁷) Dial. 55-63 toont Justinus aan, dat er een ἕτερος ἀριθμῷ θεός bestaat, die reeds met Abraham en Mozes sprak, de Christus der Christenen.

¹⁷⁸) ἐπιτελοῦντο, τελοῦμενον.

¹⁷⁹) Cfr. *supra* p. 79.

¹⁸⁰) Cfr. b.v. Dial. 91, 4 en 90, 5.

De hele Wet was dan ook aan de Joden gegeven : behalve vanwege de hardheid huns harten $\acute{o}\acute{o}k : \epsilon\lambda\varsigma \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, ter aanduiding van Christus' mysterie¹⁸¹). Zij hadden tot plicht die wet te onderhouden én in die mysteriën te geloven. De plicht tot het onderhouden was met Christus' komst komen te vervallen, omdat zijn genade hun verhardheid wegnam. De voorschriften waren dus van tijdelijke aard en niet voor de Christenen¹⁸²). De voorafbeeldende zin alleen bleef van gelding, ook toen de „waarheid" verschenen was.

Reeds deze vluchtige schets van het gebruik van ons woord in de taal en gedachte van Justinus' Dialogoog wijzen duidelijk op nauwe aansluiting bij het oud-christelijk gebruik. *De twee betekenis-structuren, het meer technische gebruik voor het Christus-mysterie en de betekenis „heilig symbool" zijn tot een eenheid gegroeid en hebben de gebruiksmogelijkheid van het woord vergroot.* Al vinden we het bij Justinus niet als term voor de riten, het gebruik van „vaag teken van het (Christus-)mysterie, waarin dit enigszins tegenwoordig en werkzaam is", praeformeert het latere gebruik voor sacramenteel teken. Dit kan dus vanuit een zuiver christelijk gebruik van het woord gegroeid zijn. We hebben echter geen reden om alle niet-christelijke religieuze invloed uit te sluiten ; alleen blijkt de noodzakelijkheid en exclusiviteit van zulk een invloed daarmee niet meer te bewijzen.

Thans nog een enkel woord over Melito van Sardes, die na de beschouwing van de Dialogoog onmiddellijk in hetzelfde taalmilieu als deze kan geplaatst worden.

MELITO VON SARDES

De aanleiding tot een enkel woord over deze „apologeet" is een bijdrage tot het woordonderzoek van O. Casel zelf in het *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*¹⁸³). Daarin publiceert hij fragmenten uit een Paaspreek, waarin ons woord 15 maal voorkomt in een gebruik, nagenoeg identiek met dat van de Dialogoog¹⁸⁴). Ook de opvatting van

¹⁸¹) Dial. 44, 2.

¹⁸²) Dial. 9-28.

¹⁸³) I.c. Glaube, Gnosis und Mysterium, 298-301. Op p. 299 geeft Casel de tekst, die wij volgens zijn nummering citeren en volgens pagina (S) en regel (Z) van de papyrus.

¹⁸⁴) Het beste bewijs hiervoor is de zin waarin het woord voor oud- en nieuw-testamentisch pascha gebruikt wordt : $\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma \tau\omicron \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron \tau\omicron\upsilon \pi\rho\omicron\beta\acute{\alpha}\tau\omega$ (sic) $\gamma\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ „Gij ziet, dat *het mysterie van de Heer* in *dat* van het lam plaats heeft." (S. 5, Z. 33-4). Evenals Justinus ziet ook Melito het oude en

de verhouding O.T. : N.T. blijkt geheel dezelfde¹⁸⁵). Het „mysterie van het paaslam” is een voorafbeelding van Christus’ lijden en bevat het aldus reeds enigszins, zodat het lijden zelf de „vervulling” ervan is¹⁸⁶). Christus zelf is tenslotte het mysterie¹⁸⁷). — Ofschoon Casel deze plaatsen aanvoert, om de „concrete kultische betekenis, weliswaar niet in de enge rubricistische zin, maar in die van het nieuw-testamentische Christus-mysterie, dat nu in de paasviering noodzakelijk ook concreet liturgisch verschijnt”, aan te tonen, vinden we toch wel degelijk ook het moment van de verhouding tot de openbaring en zelfs dat van „inwijdings-geheim” aangegeven¹⁸⁸). Dit laatste is iets nieuws en wijst erop hoe, in aansluiting aan de bestaande niet-christelijke algemene (religieuze?) terminologie, deze onderscheiding in het bestaande eigen christelijk gebruik is opgenomen. — Jammer genoeg bezitten we de teksten nog niet in hun verband, maar het staat wel vast, dat geen enkele maal ons woord als *zaak* christelijke riten noemt. Zeker wordt het paasgebeuren en waarschijnlijk ook het paasfeest zo genoemd en staat het woord dus reeds in „liturgisch” (niet rubricistisch!) verband, maar — en dit is het interessante voor de ontwikkeling — *als het woord in het enkelvoud voor de christelijke riten en rituele voorwerpen gaat gebruikt worden, is het met dit specifiek christelijk gebruik voldoende verklaard!*

Nog één punt. Herhaaldelijk komen werkwoorden als „gebeuren”, „voltrekken” voor¹⁸⁹). Casel verklaart die als voltrekken van een nieuwe Testament *in elkaar*. Dit inzicht wordt vertolkt in het gebruik van hetzelfde woord voor de parallel-gebeurtenissen van beide.

¹⁸⁵) Sprekend over het voorgelezen en kort uitgelegde paasgebeuren der Joden, waarbij het volk gered, maar het lam geslacht werd, gaat hij voort: „Toont nu begrip, geliefden: zo staat het met (οὕτως ἐστὶν) het nieuwe en oude, eeuwige en tijdelijke, vergankelijke en onvergankelijke, sterfelijke en onsterfelijke *paas-mysterie*.” S. 1, Z. 1-8. Deze epitheta vinden we weldra algemeen in de kerkelijke taal bij μυστήριον gebruikt.

¹⁸⁶) „Het mysterie van het pascha is vervuld(?) (τετέλεσται) in het lichaam des Heren.” (9, 26-7).

¹⁸⁷) „Vele andere dingen zijn door vele profeten verkondigd met betrekking tot het mysterie van het pascha, dat Christus is.” (ὕπὸ πολλῶν προφητῶν ἐκηρύχθη εἰς τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον ὃ ἐστὶν Χριστός: 10, 32-4).

¹⁸⁸) I.c. 300. „O, nieuw en onzegbaar (ἀνεκδιγήτου) mysterie.” (5, 24-5) (10, 13-14) Het mysterie is door de *stem* der profeten *verkondigd* (κηρυσσόμενον). „Egypte dat niet *ingewijd* was in het *mysterie*” (Αἴγυπτον τὴν ἀμύητον τοῦ μυστηρίου) (3, 10-11).

¹⁸⁹) „Mozes die het lam slachtte en des nachts het mysterie *voltrok* (διατελέσας)” (3, 2-3). — „Het pascha wordt gegeten en het mysterie *voltrokken* (τελεῖται)” (3, 7-8). Ook deze terminologie treffen we bij Justinus in verband met ons woord.

rituele handeling. Deze termen kunnen echter even goed, ja beter, verstaan worden als „vervulling” van het mysterie, dat „zich nog moet uitwerken”; „mysterie” dan genomen als voorafbeelding. Hun „concrete karakter” blijft zo gehandhaafd, maar het „kultische”, wij zouden zeggen: de onderscheiding „in cultus zich voltrekkend” is daarmee nog niet bewezen.

In een ander fragment van dezelfde Melito lezen we: „Indien gij dan een *nieuw mysterie* zien wilt, een zoon door zijn vader naar een berg ter slachting geleid . . .”¹⁹⁰). Dit handelt over Isaac, die iets te voren „voorafbeelding van Hem die zal lijden” wordt genoemd en enige regels verder „voorafbeelding (τύπος) van Christus” heet¹⁹¹). Ook zegt Melito, in Justijnse terminologie, van hem, dat hij moedig zijn voorafbeelding-van-Christus-zijn *droeg*¹⁹²).

In de nu volgende bladzijden zullen wij ons beperken tot het door-trekken van de grote lijn. We mogen de grenzen van een schets niet al te zeer overschrijden. Daarbij verwijzen we naar enkele nog zeer onvolledige monographieën, die onze ingewikkelde problemen eerder aanraken dan oplossen¹⁹³). We geven de algemene situatie, waarin de respectievelijke schrijvers ons woord gebruiken, en zo mogelijk enige voor de woordbetekenis illustratieve gebruiksgevallen. Bovendien wordt rekening gehouden met de verhouding tot Cyrillus van Jeruzalem.

Gnostiek en Christelijk μυστήριον

Irenaeus

De titel van Irenaeus' grote werk: „Ontmaskering en weerlegging van de *valse gnosis*” plaatst ons midden in de algemene situatie, waarin hij ons woord gebruikt¹⁹⁴). De opvatting van het mysterie bepaalt namelijk de aard van de gnosis, het diepere inzicht. Tegenover een valse gnosis staat een waarachtig mysterie, dat door de ware gnosis kan benaderd worden. *Mystérion* is daarom het doelwit (Ziel-

¹⁹⁰) M.G. 5, 1217.

¹⁹¹) Ibid.

¹⁹²) Ibid. τύπον ἐβάστασε. Cfr. Justinus, Dial. 112, 2.

¹⁹³) Karl Prüm, „Mysterion” von Paulus bis Origenes: Zeitschr. f. kath. Theol. 61 (1937) 391-425. Van p. 415-422 behandelt het de plaatsen bij Irenaeus. — De andere artikelen zullen we ter plaatse noemen.

¹⁹⁴) Vals is de vertaling van ψευδωνύμου γνώσεως.

begriff) van Irenaeus' weerlegging¹⁹⁵). Begrijpelijkerwijs zal deze situatie, behalve in de opvatting van de zaak, ook in de betekenisonderscheidingen van het woord uitkomen. En juist omdat tegenover een vals *mystérion* het ware *mystérion* geplaatst wordt, zal het woord de schakel tussen beide vormen.

Irenaeus verwijt de gnostici, dat zij de verborgen goddelijke geheimen, die slechts door openbaring Gods en geloof gekend kunnen worden, met eigengereide menselijke kennis en verklaring willen doorgronden. Hun mysterie is dus eigenlijk geen mysterie meer¹⁹⁶). De openbaring van de goddelijke geheimen is de Schrift in haar letterlijke zin, uitgelegd door de Kerk¹⁹⁷). Deze openbaring staat open voor ieder die gelooft. Van een geheime zin, slechts voor enkele ingewijden verstaanbaar, is geen sprake. Evenmin van een geheime apostolische traditie¹⁹⁸). Die geheime zin is dan ook niet het eigenlijke van de openbaring, zodat men de letterlijke zou kunnen verwaarlozen, evenmin als dat de „gnostici” de ware christenen zouden zijn. Wel erkent Irenaeus, dat de Schrift in symbolen en voorafbeeldingen naar Christus wijst, maar het spiritualistisch symbolisme der gnostici wijst hij af. Zo stelt hij het aloude christelijk mysterie tegenover het gnostische.

De gebruiksgevallen van het slagwoord *μυστήριον* zijn in drie groepen te verdelen: 1. die waar christelijke zaken direct genoemd worden met het christelijk woord; 2. die waar gnostieke zaken met het gnostieke woord; 3. die waar met de christelijke betekenis, onder protest, gnostieke zaken worden aangeduid. Vooral dit laatste soort is voor de woordstudie belangwekkend¹⁹⁹).

De woordbetekenis der gnostici wordt gekenmerkt door de onderscheiding „verborgen in een symbolisch teken”²⁰⁰). Die verborgenheid strekt zich uit tot alle niet-ingewijden. Verborgen is een pneumatisch bovenwereldse werkelijkheid. Met deze betekenis worden zaken van allerlei werkelijkheidsgebieden, eenmaal ook een rituele handeling,

¹⁹⁵) K. Prümm, l.c. 419.

¹⁹⁶) Adv. Haer. 2, 28, 6. Zie infra noot 206.

¹⁹⁷) K. Prümm, l.c. 417 sq.

¹⁹⁸) Ibid.

¹⁹⁹) L.c. 415 geeft Prümm, die niet op de woordbetekenis let, slechts twee categoriën. Van de 58 gevallen zijn er 40 „in gnostischer Auffassung” gebruikt. Wel merkt hij op, dat Irenaeus ons woord „oft sichtlich in abträglichem, manchmal in bitterm und schmerzlichem, dann auch wieder in ironischem Nebenton gebraucht” (418).

²⁰⁰) L.c. 415 en 420 noot 19.

genoemd²⁰¹). Interessant voor de woordbetekenis is de volgende passage, waarin de betekenis-onderscheidingen zich rond de kern „ritus” bevinden en een zaak noemen, die juist niet een ritus is. Terwijl sommige gnostieken rituele handelingen verrichten, die op de christelijke gelijken, weigeren anderen dit, „omdat ze zeggen, dat men het *mysterie* van de onzegbare en onzichtbare macht niet door zichtbare en vergankelijke schepselen moet *voltrekken* (ἐπιτελεῖσθαι)”²⁰²).

In het christelijk gebruik van Irenaeus heeft ons woord de bekende christelijke betekenis en noemt daarmee zowel het christelijk geloof in zijn geheel als in zijn onderdelen²⁰³). Het raadselachtig voortbewegen van de goddelijke troon bij Ezechiël heet *mysterium progressionis*²⁰⁴). Eenmaal kan men het gebruik voor ritus constateren²⁰⁵).

Het meest interesseren ons de plaatsen van de derde soort. Wanneer de gnostici, zo zegt Irenaeus, de voortbrenging in God volgens menselijke opvattingen construeren: „.... hebben zij niet iets geweldigs uitgevonden.... en evenmin een *verborgen mysterie*, wanneer zij dat wat door ieder kan begrepen worden, overdragen op het eengeboren Woord Gods”²⁰⁶). Hier gaat Irenaeus uit van zijn eigen woord en gebruikt tegelijk de spreekwijze der gnostieken, voor wie het ware *mysterie* niet opgaat! Elders bestrijdt hij de gnostieke stelling, dat de apostelen „het *mysterie* door middel van parabelen en raadselen tot iets geheims gemaakt hebben”²⁰⁷). Ook hier Irenaeus' eigen woord!

Vooraf deze laatste plaatsen illustreren, hoe in Irenaeus' gebruik μυστήριον één woord was, dat eigen christelijke én gnostieke onderscheidingen bezat. Zijn idee van het ware *mysterie* als de openbaring Gods in Christus door Schriften en Kerk aan de gelovigen geeft deze christelijke gebruiksgevallen hun gedachte-eenheid.

Met Prümm kunnen we vaststellen, dat Irenaeus' gebruik van ons woord een goede spiegel van het officieel gangbare kerkelijke is²⁰⁸).

²⁰¹) L.c. 421. Over 1, 6, 4 zegt Prümm, dat de uitdrukking τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον een euphemisme voor de onzedelijkheden der ketters is en dat we hier te doen hebben met een „agierten Mysterium”.

²⁰²) 1, 21, 4. Prümm l.c. 415: „Wichtiger scheint für den Zusammenhang mit den Sacramentlehre 1, 21, 4”.

²⁰³) L.c. 415 en 422: overzicht en bespreking.

²⁰⁴) 4, 20, 10. In het verband komen termen als *similitudo* en *figura* voor.

²⁰⁵) Epid. I 2, 25 voor het paaslam (B.K.V. Irenaeus II 601).

²⁰⁶) 2, 28, 6.

²⁰⁷) 3, 5, 1 „.... per parabolas et aenigmata inenarrabile fecisse mysterium.” In het Grieks stond waarschijnlijk voor inenarrabile ἀρητην.

²⁰⁸) L.c. 419. — Wij blijven buiten zijn conclusies over het „lehrhafte” van

In het conflict met de gnosis tekenen zich de trekken van het christelijk mysterie scherper af.

Hippolytus

De indirecte methode, volgens welke Irenaeus' leerling de gnostici bestrijdt, is niet zo leerzaam voor zijn mysterie-terminologie. In zijn *Philosophoumena* toont hij, door de heidens-religieuze, magische en philosophische zegslieden der gnostieke leer sprekend op te voeren, objectief aan, hoe ver deze leer van de christelijke openbaring afstaat. Ook hier is *μυστήριον* het slagwoord. Duidelijk blijkt, hoe de uiterst plastische betekenis zich op alle zaken, die maar iets geheimzinnigs hebben, laat toepassen²⁰⁹). De betekenis-onderscheidingen zijn dezelfde als bij het van elders bekende gnostieke woordgebruik²¹⁰).

Sprekend *als leraar der Kerk* staat Hippolytus in een totaal andere situatie en dan past zijn woord geheel in de bekende christelijke traditie. Bijna overal treffen we het daar, waar hij vol verbazing een typus van nieuw-testamentische zaken ontwaart²¹¹). Hoe eenzijdig *Prümm* het leer-aspect naar voren schuift blijkt uit een, overigens geheel in de traditie passende, plaats waar een handelingswerkwoord bij *τύπος* en *εικόν* en in verband met ons woord gebruikt wordt²¹²).

In verband met de gnostische mysteriën, die slechts voor enkele

Irenaeus' gebruik. Onze voorstelling van zaken bewijst ook nu wel voldoende, hoe eenzijdig dit standpunt is. Men vergelijkte *O. Casel*, *Glaube, Gnosis und Mysterium*: *Jahrb. f. Lit.* XV (1941) 294 sqq.

²⁰⁹) Voor een overzicht van de zaken vergelijkte men *K. Prümm*, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 63 (1939) 207-225. Van de gnostische plaatsen is *Phil.* V 9, 22 (n. 30 bij *Prümm*) de aandacht waard. De uitdrukking *ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον* is volgens *Pr.* (p. 221) tegen het normale spraakgebruik, omdat hier ons woord voor heidense inwijdingsriten in het enkelvoud wordt gebruikt! — In hetzelfde *Zeitschr. f. kath. Theol.* 63 (1939) 359 wordt ons door de auteur nog een *Nachtrag* uit twee andere geschriften van Hippolytus geboden.

²¹⁰) Illustratief voor *Prümms* standpunt is zijn verklaring van de „*Sachgrund der Bezeichnung*” (p. 223). Deze zegt nog niets over de woordbetekenis zelf!

²¹¹) *L.c.* 223. Ook hier spreekt *Pr.* van de „*Grund der Benennung*” zonder de woordbetekenis te beschouwen.

²¹²) *Comment. Dan.* IV, 24 τὰ γὰρ . . . ὑπὸ Μωυσέως περὶ τὴν σκηνὴν γεγενημένα τύποι καὶ εἰκόνες τῶν πνευματικῶν ἐτελοῦντο μυστηρίων . . . opdat wanneer tenlaatste in de Christus de waarheid komt, men kan inzien (νοῆσαι) dat ze vervuld zijn.” — Nog opvallender is fr. IV uit *Geschrift over Elkana en Anna* (*Hippolytus Werke* I 122, 6): „En daarom werden drie tijdperken van het jaar als voorafbeelding van de Verlosser zelf aangegeven (προετυποῦντο), opdat hij de aangaande Hem voorspelde mysteriën zou vervullen (voltrekken) (ἐτελέσῃ)”. *Prümm* geeft hierbij geen commentaar!

waardigen zijn, is de uitlating, dat de Heer „niemand als de goddelijke mysteriën niet waardig afwijst” kenschetsend voor de christelijke²¹³). Tenslotte mogen we op één plaats een duidelijke verwijzing naar de Eucharistie constateren: „Niet het Passah at de Heer op die dag; want dat moest men in de vroegte eten; veeleer gaf hij slechts het sacrament”²¹⁴). Wanneer hier in de griekse tekst ons woord stond, geeft deze passage een aanwijzing in de richting van de verdere woord-ontwikkeling. In elk geval blijkt dan in feite de mogelijkheid tot het gebruik voor de Eucharistie.

Hiermee staan we aan het einde van onze plaatsen betreffende de binnenkerkelijke ontwikkeling van ons woord. Deze blijkt in het Westen dezelfde als in het Oosten. De strijd met de gnosis bracht weinig nieuwe elementen, al constateren we een gestadige uitbreiding van de gebruiksmogelijkheid. Deze zal bij de Alexandrijnen een nog grotere vlucht nemen.

Het Alexandrijnse μυστήριον

Clemens van Alexandrië

Ofschoon het gebruik van ons woord door een particulier persoon als Clemens niet representatief voor de kerkelijke taal mag heten, illustreert het treffend de nieuwe phase, waarin het zich gaat ontwikkelen²¹⁵). In tegenstelling met de meeste vroegere apologeten, die altijd min of meer *in conflict* met de buitenstaanders en hun ideeën apostolaat uitoefenden, tracht Clemens, als „de eerste christelijke humanist” *contact* te leggen. Hij brengt in het christendom zijn hellenistisch-religieuze en filosofische ideeën en termen mee en tracht nu de christelijke gedachte daarin uit te denken en uit te zeggen. Er bestaat een eigen christelijke taal, binnenkerks ontwikkeld op de H. Schrift. Het christendom heet daar in zijn werkelijkheid en openbaring μυστήριον. Datzelfde woord is echter ook het brandpunt van de buitenkerkelijke religieusiteit. Daarom zal zich Clemens' streven juist daarin weerspiegelen. Tot zover de algemene situatie.

²¹³) De Antichristo II (6, 11) ὥς μὴ ἄξιον τῶν θεῶν μυστηρίων.

²¹⁴) fr. VI (270, 19) n. 108.

²¹⁵) H. G. Marsh, The use of ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in the writings of Clement of Alexandria with special reference tot his sacramental doctrine: The Journal of Theolog. Stud. XXXVII (1936) 64-80. — Hierbij het reeds geciteerde artikel van Prümmer 389-405 en Casel l.c. 288-291 als repliek op Prümmer.

Nu tracht Clemens een dieper wijsgerig inzicht in het christelijk mysterie te krijgen, zoals dat werd nagestreefd door de niet-christelijke religieuze denkers. Een zelfde streven als dat van Philo voor de bijbel. Ook Clemens wendt zich tot de H. Schrift. Daarin immers wordt de Logos geopenbaard. Zij is vol symbolen, die om dieper inzicht roepen en allegorisch uitgelegd moeten worden. Dan onthullen ze de mysteriën, die erin verborgen liggen. Zoals nu het gewone volk de wijsheid der filosofen niet bemachtigen kan, maar deze het voorrecht van enkelen is, zo ook denkt hij zich het dieper inzicht in het christelijk mysterie als een uitverkiezing voor enkelen²¹⁶). Hij weet van de andere kant, dat Christus voor allen is en hij wil Hem juist aan allen brengen. Hoe dit te rijmen met zijn esoterische opvattingen! Want hij wil voor alles aan de Kerkelijke traditie vasthouden. Daarom gaat hij zoeken, hoe dáarin het esoterische ligt opgesloten. Hij zoekt het philosophische mysterie in het christelijke. Hij verklaart, verdraait onwillekeurig, de plaatsen waar ons woord hem de kans geeft zijn ideeën terug te vinden²¹⁷). Hij begrijpt dat dit esoterische niet van buitenaf aan het Christendom kan zijn opgelegd en zoekt het in zijn symbolische structuur zelf. Zo komt zijn mystérion te staan naast het traditionele, of beter, past daarin slechts ten dele. Aan het traditionele mysterie kan elke gelovende deelachtig worden. Gnosis echter, dat staat bij hem voorop, is niet voor ieder. *Zo komt het probleem van de verhouding gnosis-pistis juist in ons woord tot uiting.* Hier botsen de verschillende gebruikswijzen als teken van de botsing der denkrichtingen. In de kerkelijke taal zijn die ingewijden alle gelovenden aan wie God zich meedeelt, in de niet-christelijke wijsgerig religieuze alleen de reine, uitgelezen denkers. De rituele geheime erediensten beelden dit mooi uit. Reeds Plato en Philo gebruikten hun terminologie als metaphoor. Clemens doet niet anders. Hij is geen overtuigde myste.

Hij komt niet tot de consequent volgehouden synthese, hoe geloven en gnosis in elkaars verlengde liggen. Dit openbaart zich in zijn gebruik van ons woord en de daarmee verbonden terminologie. Wil men het gebruik ervan verstaan, dan dient men geen moderne probleem-

²¹⁶) Zeer illustratief is Strom. VI 126, 1.

²¹⁷) Marsh l.c. 65 sq. en 70 sq. Het gaat vooral over Col. 1, 27, waar de algemeenheid van het mysterie Clemens verbijstert. Interessant is, dat Clemens zonder enige rechtvaardiging Paulus' woord in het meervoud overneemt: τὰ μυστήρια τὰ ἀποκεκρυμμένα ἄχρι τῶν ἀποστόλων... (Strom. V 60, 61). De enige reden is zijn eigen idee van reserve-mysterie, die door de meervoudsvorm beter wordt weergegeven!

stellingen over leer- of cultus-betekenis aan Clemens' taalgebruik aan te leggen. Men moet eerst de situatie van zijn gebruik verkennen. Een woord als het onze, zo rijk aan gebruiksmogelijkheden, vertoont pas een constant en enkelzinnig, technisch gebruik, wanneer het *vanuit een synthetisch systeem van gedachten* wordt gedirigeerd. De dogmageschiedenis van het Christendom toont dit zeer duidelijk. *Dit systeem ontbreekt bij Clemens* nog nagenoeg geheel. De grondslagen zijn gelegd in het paulinisch gebruik, maar de uitgroei is nog beweegelijk en vaag.

Daar het over een woord gaat, dat in de taalgeschiedenis zijn plaats heeft, moet het probleem ook vanuit de taal-uitingen en niet alleen vanuit de ideeën benaderd worden. *Marsh* onderzoekt zeer zorgvuldig de voorkomende gevallen. Van de 91 maal zijn er 31 voor heidense riten, de andere in christelijke zin, d.w.z. voor christelijke zaken, gebruikt. *Marsh* onderscheidt gevallen van technisch gebruik voor de allegorische exegese en een tussenstadium, waarin ons woord de vorm der geheimen aanduidt en dan synoniem is met σύμβολον en παράβολή²¹⁸). Wij kennen dit gebruik uit de alexandrijnse, philosophische en oud-christelijke traditie. Voor Clemens zelf is van belang, dat hij in de *Protrepticus*, die tot heidenen gericht is, in een andere situatie dus, μυστήρια in de zin van „voor ieder toegankelijke geheimen” gebruikt, terwijl hij elders zijn eigen betekenis van: „voor enkele uitgelezenen” toepast²¹⁹). De *Stromata* n.l. vertonen naast het technisch gebruik voor feiten van Christus' leven, voor zijn leer, voor het geheel van de christelijke geloofsleer en de verlossingsbedeling²²⁰) — het zuiver kerkelijk gebruik dus — een terminologie van μικρά en μεγάλα μυστήρια en andere, aan de heidens-philosophische taal ontleende uitdrukkingen, waarmee wel christelijke zaken genoemd worden, maar die de heidense voorstelling bevatten, omdat voor deze wijze van voorstellen nog geen eigen christelijke taal bestaat. De idee immers van het geleidelijk dieper doordringen in de geheimen van de christelijke godsdienst is nog nieuw.

Tenslotte vraagt *Marsh* naar het verband tussen ons woord en Clemens' sacramentenleer²²¹). Behalve op de passage waar Clemens na Jezus' woorden over de Eucharistie bij Jo. VI 53 uitroept ὁ τοῦ παράδοξου μυστηρίου, en die volgens hem ook op de woorden zouden

²¹⁸) L.c. 66 sq.

²¹⁹) L.c. 69 sq.

²²⁰) L.c. 68 sq.

²²¹) L.c. 74 sqq.

kunnen slaan, wijst *Marsh* terecht op het gebruik van $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ in verband met de *Eucharistie*. Hij merkt op dat dit woord in zeer nauwe eenheid met $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ moet gebruikt zijn. Zodoende bezitten we bij Clemens gegevens, waaruit een verdere ontwikkeling zeer aannemelijk wordt.

We mogen bij Clemens dus wel één woord $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ aannemen, maar dat een *tweevoudige structuur* bezit. Het niet-christelijke „voor enkele uitverkorenen” laat zich bij voorkeur in het meervoud uitdrukken, ofschoon de onderscheiding „symbolisch”, die ook aan de christelijke taal eigen is, beide woorden toch weer verbindt. Het woordgebruik is in zijn vaagheid en onstandvastigheid symptoom voor de dualiteit in Clemens’ *mystérion*-opvatting. De eenheid zal eerst de machtige geest van Origenes brengen.

Origenes

Voor zover ons bekend is, bestaat er nog geen monographie over de betekenis van ons woord bij deze heros van het *mystérion*. *H. von Balthasar* gaf een korte, gedrongen synthese van Origenes’ theologie, waarin volgens hem de idee van het *Mystérion* domineert²²²). Hij gaat daarbij uit van een opvatting van $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, die hij nergens uitdrukkelijk formuleert, zodat we aan het slot vragen of deze uiteenzettingen het *mystérion* van Origenes weergeven. Toch rechtvaardigt deze studie zich voldoende als een studie over het *mystérion*, wanneer men de taalkundige problematiek reeds kent. Tenslotte wil hij ook slechts een theologische synthese van dit begrip geven en geen philologische verantwoording.

Von Balthasar beschouwt eerst het „formele aspect” van het mysterie in: I *Mysterion et Théologie*. Daarna construeert hij de inhoud ervan: II *Mysterion et Incarnation* en III *Mysterion et Sacrement*. In onze opzet getransponeerd past het eerste deel bij de woordbetekenis, genomen in het *algemene* theologische systeem van gedachten, het tweede en derde bij de zaken, die $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ genoemd en in het technisch gebruik van de *christelijke* theologie met het woord getypeerd worden. Wij geven enkele grote lijnen van het eerste deel.

Daar zien we hoe Origenes de moeilijkheid van Clemens aangaande het criterium der uitverkiezing tot de gnosis der mysteriën oplost door

²²²) Le *mysterion* d’Origène: Rech. de Sc. rel. XXVI (1936) 513-562; XXVII (1937) 38-64. Jammer genoeg worden de aangevoerde plaatsen zelden in extenso geciteerd, zodat we geen concreet beeld van de taal krijgen. Cfr. *K. Prüm* l.c. 405-414 en *O. Casel* l.c. 291-294.

de erkenning, dat de Logos zich meedeelt *aan wie Hij zelf wil*²²³). Het is een persoonlijke mededeling die een persoonlijke overgave in geloof en liefde vraagt. Ook dit zijn gaven van de Logos. In de symbolen der H. Schrift benadert men de Logos, die daar λεγόμενος en λέγων Θεός tegelijk is. De symbolen dienen zowel om de inhoud te openbaren aan de waardigen als om te verbergen wat onwaardigen niet kennen mogen. Een voortijdige mededeling vergelijkt Origenes met een heiligschennende communie²²⁴). Aan ieder wordt slechts zoveel meegedeeld als hij verdragen kan²²⁵). Het begrip van het mystérion behelst dus zowel het traditionele symbool als de goddelijke inhoud, die, daarachter verborgen, alleen aan ingewijden onthuld wordt, en wel door het Mystérion zelf: de Logos die de hele (zichtbare) schepping aannam²²⁶).

Deze incarnatie strekt zich in analoge vormen uit over talloze zijns- en handelingsgraden (mysteriën) en zo wordt een daarmee parallele reeks kengraden geconstitueerd. Het woord kan voor deze alle gebruikt worden. Zo krijgt het *dank zij de sterke eenheid van het systeem der gedachten*, waarin het telkens gebruikt wordt, een veel vastere en meer technische toepassing dan bij Clemens. De moeilijkheid ligt vooral in het bepalen van dit gedachtensysteem.

Dat deze gebruikswijze zich aanvankelijk zal beperken tot de theologische taal en eerst langzamerhand de vaste stroom van het traditionele kerkelijk denken en spreken zal beïnvloeden, spreekt vanzelf. Bij Cyrillus van Jeruzalem zullen we dan ook slechts een heel indirecte invloed ervan constateren.

Athanasius

Het schaars voorkomen van ons woord bij deze rasechte leerling der Alexandrijnse school laat zich volgens K. Prümm verklaren uit diens apologetisch streven, de waarheid van de Incarnatie als redelijk, de ketterijen daarentegen als onredelijk voor te stellen²²⁷). Wat hiervan zij, zeker heeft deze strijdbare pontifex zich niet zo op de theoretische exegese kunnen toelagen als de geleerde Origenes. Vandaar dat zijn

²²³) L.c. 529 sqq.

²²⁴) L.c. 533.

²²⁵) L.c. 531. We zullen deze zelfde gedachten bij Cyrillus van Jeruzalem terugvinden. Hij tempert ze echter en beperkt ze tot de verhouding christen-niet-christen.

²²⁶) L.c. 541.

²²⁷) „Mysterion“ und Verwandtes bei Athanasius: Zeitschr. f. kath. Theol. 63 (1939) 350-359.

gebruik van ons woord zich beperkt tot het algemeen christelijke, maar met Origenistische inslag. Als de taal van een zo officiële persoon is zijn gebruik ook veel representatiever voor het algemeen kerkelijke.

In de algemene situatie van Athanasius' leven, één grote strijd voor de waarheid der Incarnatie, dient *μυστήριον* herhaaldelijk om de *eenheid van goddelijke en menselijke natuur* aan te geven. De *woordbetekenis* komt prachtig uit in een passage, waar de bisschop zich afvraagt, waarom de toch tevoren bestaande goddelijke Logos naderhand goddelijke eer kreeg (*ἔλαβε*). Het antwoord luidt, dat het hier niet gaat om een *ἀνίγμα* (een menselijk probleem), maar om een *μυστήριον θεῖον*, een goddelijk werk, dat zich in de mensheid van Christus voltrekt en openbaart ²²⁸). Wat hier op generaliserende wijze wordt aangeduid, blijkt elders typerend *μυστήριον* genoemd te worden ²²⁹). In de andere uitleg van deze gevallen blijkt de structuur van het generaliserend gebruik toegepast te zijn.

Belangrijk voor het kennen van de kerkelijke taal voor de *Eucharistie* zijn enkele gevallen uit de Apologie tegen de Arianen, waarin de bisschop zich verdedigt tegen de aanklacht van het stuk maken van 'n kelk, *μυστικὸν ποτήριον* genoemd, en waarin iets verder met τὰ *μυστήρια* de Eucharistie wordt aangeduid en nog wel met de onderscheiding „alleen bestemd voor ingewijden”. Athanasius gebruikt de, zeker aan de mysteriën-taal ontleende, uitdrukking *τραγωδεῖν τὰ μυστήρια*. En dat in een officieel kerkelijk pleidooi! ²³⁰).

Voor het *doopsel* schijnt ons woord ook technisch gebruikt te kunnen worden, zij het dat een kleine uitleg nodig is. Het ariaanse doopsel is inhoudsloos en zonder nut, omdat de ariaan niet gelooft in de H. Drieëenheid. „Zij lopen bovendien gevaar het *mysterie* niet in zijn volledigheid te ontvangen. Ik bedoel, zoals U begrijpt, het doopsel” ²³¹). Christus wekt dan ook niet alleen op tot dopen, maar, zegt eerst: „Onderwijst”, „opdat uit de leer het rechtzinnige geloof zou ontstaan en samen met het geloof de volledige inwijding door het doopsel (*τελειώσει*) zou plaats hebben” ²³²). Uit deze context blijkt

²²⁸) P.G. 26, 96 B 13. *Prümm*, l.c. 355 let alleen op de *zaak*.

²²⁹) P.G. 26, 1133 B 3, 1140 B 11, 1148 B 10.

²³⁰) P.G. 25, 264 A 12 en *passim*; 268 D 7; 300 D 1; 396 C 14. Het kan ons nu niet verwonderen, dat ook *μυσταγωγέω* gebruikt wordt voor het celebreren van de Liturgie: P.G. 26, 864 C 2 en 25, 276 C 9.

²³¹) P.G. 26, 236 C 5: Οἱ τοὶ δὲ κινδυνεύουσι λοιπὸν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πλήρωμα τοῦ μυστηρίου· φησὶ δὴ τὸ βάπτισμα.

²³²) P.G. 237 A 15-B 4. Deze formulering geeft dezelfde opvatting van het doopmysterie als we later bij Cyrillus van Jeruzalem zullen ontmoeten.

het doopsel voor Athanasius een „sacramentum fidei” te zijn. Daarvoor gebruikt hij *μυστήριον*.

Zo zien we de kerkelijke taal geleidelijk ontwikkelen naar een technisch gebruik van ons woord voor de sacramenten van Doopsel en Eucharistie. Het materiaal is nog lang niet volledig onderzocht en in verschillende opzichten zullen de lacunes nog moeten aangevuld worden. Zo vonden we in *Eusebius’ Demonstratio Evangelica* de uitdrukking *μυστικὸν χρῆσμα* voor het Vormsel²³³). Hiermee bezitten we dus voor de drie inwijdingsriten althans enkele plaatsen, en wel in Cyrillus’ naaste omgeving, die van het gebruik van ons woord en zijn synoniemen voor de christelijke ritens getuigen.

SAMENVATTING

Een terugblik op de ontwikkeling leert, dat het *μυστήριον* van de 3e eeuw na Christus niet alleen één woord vormt met dat van de zevende vóór Christus, omdat de verschillende gebruiksvormen een lange aaneengesloten reeks uitmaken, maar tevens dat de woordbetekenis constant gebleven is. De Griek van de zevende eeuw zou de Christen van de derde verstaan hebben. We menen te kunnen zeggen dat de structuur der betekenis het best kan worden weergegeven met de omschrijving: „inwijdingsgelegenheid”, als vertaling van de twee bestanddelen van het woord *μυσ(σ)-τήριον*. In het eerste, uit de historie bekende, gebruiksgeval is deze betekenis reeds toegepast als *typerende* term voor een eigen soort van eredienst. Daarom was het moeilijk de oorspronkelijke „betekenis” van het woord te vinden. Een terugblik op de ontwikkeling geeft echter inzicht in de oorspronkelijke structuur. Dit inwijdingsmoment bezit de twee aspecten: „geheim van ingewijden” en „geheim voor buitenstaanders”. „Geheim” is echter altijd concreet, zodat het elke concrete zaak, waarin men dit dubbele aspect zag, zo kon noemen. Vandaar dat het ook „symbool” (afgesproken teken tussen ingewijden) ging betekenen.

Van uit deze betekenis is het gebruik voor al de vele gebieden van religieuze aard volkomen doorzichtig. Ook het profane gebruik, steeds zeer gering naar ons weten, laat zich hieruit verklaren. Het komt er nu maar op aan de verschillende ingeburgerde gebruikswijzen van het woord te signaleren en vanuit de systemen der gedachten en situaties, waarin het gebruikt wordt, te verklaren. Het niet-christelijk woord

²³³) Dem. Ev. I, 10, 28 (48, 3). Hij vindt dit aangekondigd in Ps. 22, 5 zoals ook Cyrillus van Jeruzalem cat. 22, 8.

staat geheel in dienst van het steeds meer ontwikkelend religieuze denken en voelen. Daarnaast blijft het ook altijd typerende naam voor een bepaalde cultusvorm. Sinds de Septuagint wordt het in een nieuwe religieuze wereld opgenomen. Terwijl tevoren maar de nadruk lag op de mededeling door mensen, die het mysterie aan ingewijden „overgaven”, is nu God zelf de mystagoog. Het gaat over goddelijke geheimen die de persoonlijke God zelf naar verkiezing openbaart of versluiert. Deze gebruikswijze wordt in het Christendom overgenomen. Het woord wordt gebezigd, langzamerhand steeds gedetailleerder, constanter en tenslotte technisch-typerend voor de openbaring van God in Christus en de Kerk met haar organen: Schrift en sacramenten. Eisen voor de inwijding worden geloof en genade. Dan dringt het niet-christelijke mystérion in de christelijke gedachte en taal door. Het moment van een esoterische inwijding voor uitverkorenen en van uiterlijke mededeling of verhulling door mensen komt ook hier. We belanden in het mysterie van de disciplina arcani. In de derde eeuw is die in het woord reeds waar te nemen. Bij Cyrillus zullen we dat nog duidelijker kunnen vaststellen.

Hiermee bezitten we voldoende gegevens om het woord bij Cyrillus zó te verstaan als zijn hoorders het hebben gekund. En dat was het eerste doel van deze schets. Later zullen we het gebruik bij Cyrillus in deze ontwikkeling kunnen situeren en het vandaaruit beter verstaan.

TWEEDE HOOFDSTUK

HET GEBRUIK VAN MYSTHPION IN DE CATECHESEN VAN CYRILLUS

De inleiding zal reeds voldoende hebben duidelijk gemaakt, dat wij in dit hoofdstuk gaan meedoen aan een proces van *woordmaking*. Cyrillus' hoorders moeten het woord *μυστήριον* met de christelijke „zaken” in verband leren brengen. Tegenover die christelijke zaken, tegenover alles wat in de besloten kring der christengemeente gedaan en geleerd werd, staan zij nog geheel vreemd. Naast algemene zegswijzen als „wat de gelovigen doen” en „wat de leraren onderwijzen”, bezitten zij nog de term *μυστήρια*, om die onbekende zaken aan te duiden. Het merkwaardige van dit woord is echter, dat het die onbekende zaken in hun onbekendheid zelf noemt. Wij zullen dit aanstonds nader adstrueren. In het verloop van de catechesen wordt nu deze generaliserende en nog inhoudsarme term steeds meer gedifferentieerd. Naarmate de kernzaken van het christendom, die achter deze term verborgen liggen, meer en meer aan het licht treden, wordt de gebruiksmogelijkheid ervan steeds uitgebreider, de betekenis altijd rijker aan onderscheidingen. Het woord *μυστήριον* is als een stafkaart, waarop de nieuw veroverde stellingen in nieuwe onderscheidingen geregistreerd komen te staan. Er wordt een woord „gemaakt”.

Dit woordmakingsproces verloopt in verschillende fasen. Ze vallen samen met de fasen van bekendwording met de zaken. De eerste *phase* is de *overgang* zelf, het binnentreden in de nieuwe sfeer, waardoor de „mysteriën” in het licht der belangstelling komen te staan. We maken dit mee in de procatechese, in de eerste, de vierde, vijfde en voor een deel nog in de zesde doop-onderrichting. Het contact met *de leer der christenen*, dat plaats heeft in de uitleg van de artikelen van het symbolum van de vierde tot en met de achttiende onderrichting, vormt de *tweede phase*. De *derde* valt voor een deel niet direct binnen ons terrein van onderzoek. Het is de kennismaking met de rituele mysteriën in het ondergaan daarvan. Voor ons van belang is alleen de uitleg van betekenis en werking dier riten in de *mystagogieën*. Volgens deze drie fasen verdelen we dit hoofdstuk.

Alvorens tot de interpretatie zelf over te gaan, geven we het *schema van de behandeling*, waarin we onze uiteenzetting willen ordenen :

1. Aan de tekst, die ons bezig zal houden, doen we een korte samenvatting voorafgaan van wat uit *vorige passages* voor het verstaan van de onderhavige plaats van belang is. — 2. Dan volgen *tekst en vertaling*. — 3. Daarna analyseren we de *situatie van de spreker* ten opzichte van het woord in kwestie, zijn bedoelingen daarmee t.o.v. de hoorders, voorzover die bedoelingen uit de betrokken tekst blijken. — 4. Vervolgens geven we kort de beschrijving van de *betekenis-onderscheidingen*, die we hier meenden toegepast te vinden, en bepalen welke *zaak* daarmee is genoemd. — 5. Van groot belang is de dan volgende bepaling van de *situatie van de hoorder*. Welke mogelijkheden van verstaan van ons woord bezit hij op dit ogenblik? Wat is zijn kennis van de zaak? — 6. Daarop kan de *verantwoording* uit de convergerende gegevens van het veld van gebruik plaats hebben. Deze verantwoording betreft het contextueel verband, het grammaticaal verband, de waarneembare omgeving en de onaanschouwelijke gegevens, waarheen het taalmoment eventueel verwijst. We hebben dit alles in de inleiding uitvoerig besproken.

§ 1. DE OVERGANG

Procatechese 6 a en b

De passus, waarin we ons woord voor het eerst ontmoeten, vormt weliswaar een gemakkelijk begrensbaar geheel, maar laat zich toch eerst goed verstaan in de *algemene situatie* van nieuwheid, waarin deze inleidende onderrichting gelanceerd werd. Als de eerste welkomsjubel verklonken is, volgen aanmaningen tot eerlijke medewerking met de „genade”. „Er zij onder u geen . . . huichelarij en geen nieuwsgierigheid naar wat er gebeurt”¹⁾; niet om te weten „wat de gelovigen doen”²⁾, maar om zijn ziel te redden moet men tot het doopsel naderen. We voelen hier de reële invloed van de *disciplina arcani*. Maar al vormt nieuwsgierigheid een gevaar voor de juiste gesteldheid, uitgezuiverd tot een heilig verlangen naar het verhevene onbekende, bevordert ze de goede stemming. Was die nieuwsgierigheid gericht op „de mysteriën”, ook het verlangen zal opgestuwd worden naar „de mysteriën”. Om evenwel nieuwsgierigheid in heilig verlangen te kun-

¹⁾ Proc. 4.

²⁾ Proc. 2.

nen omzetten, moeten de hoorders deze „mysteriën” in een nieuw licht leren zien. Ziedaar wat Cyrillus in de onderhavige passage tracht te bereiken.

- a. Βλέπε μοι πηλικην [σοι] ἀξίαν ὁ Ἰησοῦς χαρίζεται. Κατηχούμενος ἐλέγους, ἔξωθεν περιηχούμενος ἀκούων ἐλπῖδα, καὶ μὴ εἰδώς ἀκούων μυστήρια, καὶ μὴ νοῶν ἀκούων γραφάς, καὶ μὴ εἰδώς τὸ βάθος.

Οὐκ ἔτι περιηχῆ, ἀλλ' ἐνηχῆ τὸ γὰρ ἔνοικον Πνεῦμα, λοιπὸν οἶκον νοῶν ἀκούων γραφάς, καὶ μὴ εἰδώς τὸ βάθος.

- b. Ὅταν ἀκούσης τὰ περὶ τῶν μυστηρίων γεγραμμένα, τότε νοήσεις ἃ μὴ ᾔδεις.

Zie eens welk een waardigheid Jezus U verleent. Tot hier toe werd gij doopleerling genoemd, omdat ge van buitenaf beleerd werd; gij hoorde spreken over verwachting zonder te weten wat bedoeld werd; gij hoorde van *mysteriën* zonder ze te kunnen verstaan; gij hoorde schriftuurteksten zonder de diepte daarvan te kennen. Nu zult ge niet meer van buitenaf beleerd worden, maar ge zult leren van binnen uit, want de in u wonende Geest zal van nu af aan uw hart tot woning Gods maken.

Telkens wanneer ge dan zult horen *wat over de mysteriën geschreven staat*, zult ge verstaan wat ge eerst niet kende.

En meen niet dat het iets onbelangrijks is wat ge ontvangt. Gij, een armzalige mens ontvangt een naam van God. Hoor eens wat Paulus zegt: „God is getrouw” ³⁾. Hoor eens dat andere schriftwoord: „God is getrouw en rechtvaardig” ⁴⁾. Dit had de psalmist reeds voor ogen, toen hij uit naam van God zeide (daar mensen een goddelijke naam zouden ontvangen): „Ik zeide: gij zijt goden en allen, niemand uitgezonderd, zonen van den Allerhoogste” ⁵⁾. Maar pas op, dat ge niet de náám van „getrouwe” (πιστοῦ) hebt, maar de gezindheid van een „ontrouwe” (ἀπιστοῦ).

Met het uitspreken van deze woorden *had Cyrillus de bedoeling*, zijn hoorders te doordringen van de verhevenheid van hun nieuwe staat als „gelovige”. In zijn gedachte stond daarbij voorop, dat gelovige-zijn een vergoddelijking betekende. In die vergoddelijking lag de verhevenheid van die staat. Deze vergoddelijking maakt hij echter voor zijn onontwikkelde hoorders duidelijk aan een uitvloeisel daar-

³⁾ I Cor. 1, 9.

⁴⁾ I Jo. 1, 9. (Deut. 22, 4).

⁵⁾ Ps. 81, 6.

van : het geheel nieuwe inzicht dat ze zullen krijgen in de geheimen van het christendom. Cyrillus zal uitwerken, dat de kennis van die geheimen niet alleen tot stand komt door de gewone menselijke mededeling van een catecheet, zoals zij ongetwijfeld dachten, maar ook en vooral door de verlichting van Gods genade, die hun kennen op een hoger plan brengt. Niet van buitenaf door mensen, maar van binnen uit door Gods Geest zullen ze de juiste kennis krijgen van wat ze eerst niet weten *mochten*, en niet weten *konden*. Dat ze de eigenlijke inhoud van het christendom niet weten *mochten*, was hun uit ervaring bekend. Cyrillus *wil hun nú bijbrengen*, dat ze in hun vorige staat die inhoud niet kennen *konden*. Dat is iets nieuws. Hij toont dit aan op verrassende wijze. Hij zegt rechtuit, dat ze de mysteriën allang *gehoord* hebben ! Hiermee zijn ze meteen genezen van hun mening, dat horen voor de kennis voldoende is. Mysteriën zijn dingen, die men niet alleen moet horen, maar ook *verstaan*. Dat is echter alleen mogelijk met goddelijke verlichting. Mysteriën zijn iets goddelijks. Wat men ervan kan kennen langs menselijke weg, is slechts het uiterlijk, dat de diepe inhoud omhult. De mysteriën staan zo in deze situatie in het middelpunt van de belangstelling.

De *zaak*, die in het eerste gebruik (a) genoemd wordt, is : de inhoud van het godsdienstonderricht ; in het tweede (b) : de inhoud van de H. Schrift.

De *betekenis-onderscheidingen*, toegepast in het eerste geval zijn : „gewijde woorden, met godsdienstige (goddelijke) inhoud, welke verborgen is voor buitenstaanders (catechumenen)” (fig. 1) ;

PROC. 6 a

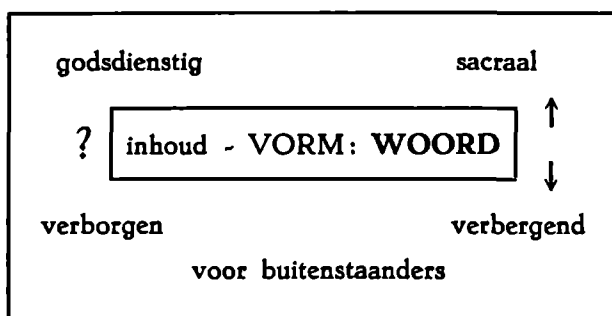


fig. 1

Hoofdletters in vet geven de betekenis-kern aan. In elk gebruik is maar één kern. De *kleine letters* beduiden de betekenis-onderscheidingen. Deze bepalen de kern nader. Het *pijltje* wil zeggen, in welke richting men ze lezen moet. De rechter- en de

linkerhelft sluiten ook bij elkaar aan. Deze richting drukt de rangorde van het bepalen uit. In elke figuur geven we slechts de op de dáár behandelde plaats geconstateerde onderscheidingen aan. — De *groepering*, resp. bij vorm en inhoud, wijst op de differentiatie, die bij de hoorder in de betekenis groeit. — Het *vraagteken* herinnert aan de onbekendheid met de inhoud. Het *bovenste* deel bevat het positieve moment en de verhouding tot de ingewijden, het *onderste* het negatieve en die tot de buitenstaanders. — Wij volgen niet steeds letterlijk onze tekst, om de figuur beter te laten spreken. — Dit geldt voor alle volgende figuren.

in het tweede geval: „godsdiensstige (goddelljke) zaken, verborgen in gewijde woorden, alleen verstaanbaar voor ingewijden („gelovigen”), niet voor buitenstaanders (catechumenen)” (fig. 2).

PROC. 6 b

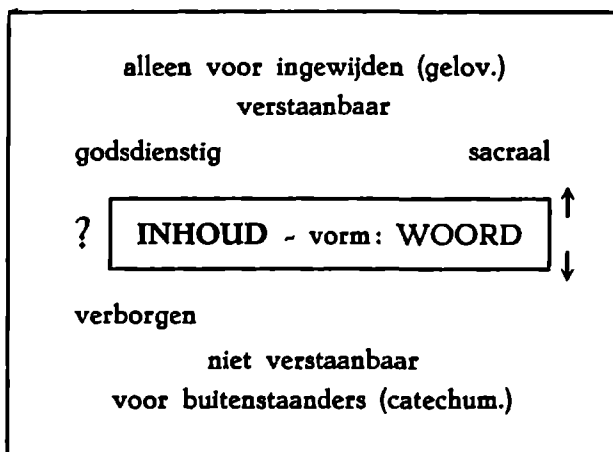


fig. 2

Met onze kennis van spreker en hoorder weten wij, dat beider niveaus geheel verschillen. De *hoorders* verkeren in blanke onwetendheid over de zaken, die Cyrillus wil behandelen. Het enige contactpunt ligt in de taal en vooral in het woord, dat de hoorders gebruikten om de hun onbekende zaken toch enigmatische aan te duiden en dat anderzijds de mogelijkheid bezat, de rijke nuancerings van de inhoud van het christendom in velerlei onderscheidingen te noemen. Dit woord, ons *μυστήριον*, zal de leiddraad, de wegwijzer zijn, waarlangs de spreker zijn hoorders naar zijn doel zal weten te leiden. Daarbij moet hij dan rekening houden met hun onkunde omtrent de zaken en met de gebruiksmogelijkheid die het woord voor hen bezat. Welke kan die geweest zijn?

Het zou heel wat gemakkelijker zijn te zeggen, wat de hoorders *niet* aan onderscheidingen kenden. Voor hen „typeert” $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ de zaken van het christendom op geen enkele wijze. Ze kenden die immers niet. Het noemt ze alleen „generaliserend” ⁶⁾. In aansluiting aan ons eerste hoofdstuk mogen we echter veronderstellen, dat de profane en ook de religieuze niet-christelijke betekenis-onderscheidingen van ons woord aan deze mensen bekend waren. Natuurlijk niet in détails, maar wel in algemene trekken. Belangrijker voor het verstaan was echter het schriftuurgebruik, zoals dat uit de lezingen vóór de homilieën zeker bekend was. Mystериën zijn voor hen: dingen die over het goddelijke gaan, en die, in duistere woorden en beelden verborgen, moeilijk te verstaan zijn. — Naast deze onderscheidingen kenden ze, juist in hun positie als catechumenen, voor wie de disciplina arcani gold, ook zeker de onderscheidingen: „Iets wat alleen voor de ingewijden („gelovigen”) bestemd was”, „iets wat buitenstaanders niet weten mochten”, hetzij handelingen of leerstellingen. Mits nu Cyrillus bij zijn gebruik van het woord met deze verstaansmogelijkheid rekening houdt, kan hij zich bij zijn hoorders verstaanbaar maken niet alleen, maar hun ook nieuwe onderscheidingen bijbrengen (fig. 3).

HET WOORD DER CATECHUMENEN

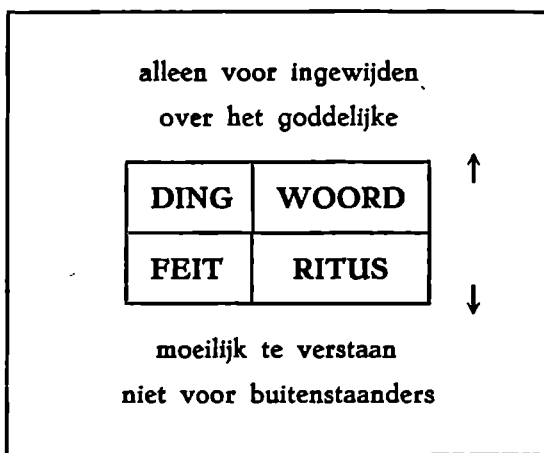


fig. 3 .

Deze figuur geeft slechts de gebruiksmogelijkheden aan.

⁶⁾ Men vergelijke voor deze begrippen de Inleiding, Critiek, toepassing en de lijst van termen aan het eind van de Inleiding.

Proc. 6 a

De twee gebruiksgevallen van onze tekst horen bij elkaar. Toch zullen wij ze eerst afzonderlijk analyseren, om ze daarna des te gemakkelijker met elkaar te kunnen verbinden.

Geheel in overeenstemming met zijn opzet, zoals we die uit de situatie leerden kennen, kiest Cyrillus de meervoudsvorm zonder lidwoord. Daardoor worden de zaken genoemd, niet in hun concrete hoeveelheid, maar, zoals *Wackernagel* dat noemt, abstract⁷⁾. Voor ons, en ook voor de hoorders, heeft deze abstracte gebruikswijze het voordeel, dat we niet rechtstreeks naar de zaak zelf verwezen worden, maar dat onze aandacht gericht wordt op *die eigenschappen* van de zaak, welke de woordbetekenis in haar onderscheidingen uitdrukt. Een dergelijk gebruik was door de onbekendheid met de zaak zelf geboden. — Ook ἐλπὶς en γράφας worden op deze „abstracte” wijze genoemd. Men zou dit in een vertaling kunnen uitdrukken als: „woorden die mysterie zijn”, „woord, dat een verwachting bevat”.

De *woordvorm* beleert ons echter slechts over de wijze waarop de betekenis wordt toegepast, niet over de betekenis-onderscheidingen zelf. Om die te kennen, moeten we de „context” onderzoeken. Uit twee werkwoordvormen ἀκούων en μὴ νοῶν, die beide ons woord tot object hebben, blijkt, dat „*mysteriën*” dingen zijn, die men weliswaar uiterlijk horen, maar niet in hun diepere wezen verstaan kan. Op zich genomen kan ἀκούειν zowel exclusief „zintuigelijk horen” als „begrijpend horen” betekenen, νοεῖν met object zowel „het begrijpen van iets geestelijks” zonder meer, alsook „opmaken van iets verborgen geestelijks uit een teken, waarin het zich te raden geeft”⁸⁾.

⁷⁾ *J. Wackernagel*, Vorlesungen über Syntax, I, Basel 1926², 92: „wenn nicht sosehr von einer Mehrzahl als viel mehr von der Gattung als solcher, also von den abstrakten Mehrheit die Rede ist kann der Singular oder der Plural stehen.” Over het gebruik zonder lidwoord zegt *R. Kühner*, *B. Gerth*, *Fr. Blass*, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Leipzig 1890-1904, Satzlehre I 589: „Substantiv ohne Artikel bezeichnet entweder irgend ein unbestimmtes Einzelwesen oder gibt den abstrakten Begriff ganz allgemein an”.

⁸⁾ Wanneer het over algemeen bekende lexicographische betekenissen gaat, verantwoordt wij deze niet afzonderlijk. Men vindt ze in het Lexicon van *Liddell and Scott*. Alleen in speciale gevallen zullen wij onze bronnen vermelden. Zulk een geval is νοεῖν. Dit woord, dat in het klassiek gebruik: „waarnemen met de ogen, met de geest”, „denken”, „beschouwen” betekent, wanneer het met een object staat, krijgt later, en vooral in het christelijk gebruik, de betekenis die wij boven aangaven. Men vergelijk hiervoor *Suicerus*, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Amstelodami 1728², s.v. Νοούμενα sunt quae mente conspiciuntur seu intelligentia comprehenduntur, quae sub intelligentiam cadunt atque τοῖς ὁρωμένοις opponuntur. Over het

Zoals beide echter in onze tekst bij éénzelfde object *tegenover elkaar* staan, wordt van ἀκούων de onderscheiding „vernemen van uiterlijk teken” en van μὴ νοῶν „het niet verstaan van de daarin verborgen geestelijke inhoud” toegepast. Het woordje μὴ — Cyrillus gebruikt niet οὐ waarmee men de negatie als feit constateert — doet de tegenstelling en het consecutief verband sterk uitkomen. Wij kunnen vertalen „mysteriën horend, zonder daarin te *kunnen* doordringen”. Deze tegenstelling, „horen en niet verstaan” is een bekende figuur in de H. Schrift, die zelfs indirect in verband met ons woord voorkomt ⁹⁾. De hoorders kenden haar ongetwijfeld.

Volgt nu uit dit contextueel gebruik, dat μυστήρια hier de onderscheidingen bevat: „dingen, wier uiterlijke vorm een eventueel kenbare, verborgen, geestelijke inhoud bezit?” Maar dan zou dit evenzeer van ἐλπὶς en γραφάς gelden! We antwoorden op deze laatste opwerping ontkennend. Er bestaat een aanzienlijk verschil tussen ons woord en deze twee andere. Deze twee woorden waren in tegenstelling met μυστήρια de hoorders *zakelijk* veel beter bekend, het eerste als „verwachting”, hetzij subjectief of objectief genomen, het tweede als „schriftuurteksten” ¹⁰⁾. Het zijn *typerende* zaaknamen. De twee werkwoorden, die bij deze woorden gebruikt worden, zijn ἀκούων καὶ μὴ εἰδώς, niet νοῶν. Heel begrijpelijk. Εἰδώς betekent eenvoudig „weten” van zaken. „Men hoort woorden over verwachting, maar *weet* niet waarover het gaat.” „Men hoort schriftuurteksten, maar *weet* de diepe inhoud daarvan niet.” Weliswaar doet de tegenstelling ἀκούων καὶ μὴ εἰδώς ook in ἐλπὶς de, *occasionele*, onderscheiding, „woorden over verwachting” verstaan, welke de gewone betekenis op zichzelf niet bevat, maar bij εἰδώς blijkt het daar verzwegen ἐλπὶς weer in zijn

gebruikspaar ἀλοθῆτος: νοητός spreken we later nog. E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*. Cambridge 1914² vermeldt νοεῖν niet. — In het bijbels gebruik komt onze speciale onderscheiding nog niet voor. Het wordt gebruikt naast συνίεναι. Zeer frequent is het in de *Pastor Hermæ*, waar het „inzicht hebben in de parabels” betekent. Ook bij *Justinus* ontmoeten we het als exegetische term in verband met μυστήριον en zijn synoniemen waar het gaat over dieper inzicht in de parabelen en duistere zegswijzen der H. Schrift. Het blijkt een technische term te zijn geworden. — Op deze wijze gebruikt ook Cyrillus het veelvuldig. Men vergelijkte b.v. cat. 5, 7; 6, 1; 6, 29; 9, 14; 11, 23.

⁹⁾ Mt. 13, 13. Men vergelijkte verder ons eerste hoofdstuk.

¹⁰⁾ De zaak, die met ἔλπις wordt aangeduid, neemt een belangrijke plaats in de catechesen in. We zullen het woord aanstonds opnieuw naast μυστήριον ontmoeten. Reeds in proc. 1 en 5 hebben de hoorders het vernomen. Men vergelijkte cat. 2, 5; 14, 2; 16, 1; vooral 18, 1. Zie verder hoofdstuk III.

gewone zakelijke betekenis van „verwachting” op te treden. Voor γραφάς bestaat nog minder moeilijkheid. Het wordt bij ἀκούων toegepast in de onderscheiding „woorden van de H. Schrift” en bij εἰδώς staat ter aanduiding van de inhoud „diepte” (βάθος). Door de keuze van ἐλπῖδα en βάθος wil Cyrillus een voorbeeld geven van *inhoud*, die niet gekend wordt; met γραφάς wijst hij op de *vorm* van de mededeling, die alleen maar uiterlijk vernomen wordt.

Heel anders staat het, dank zij het gebruik van νοῶν, met μυστήρια. De *betekenis zelf* bevat beide onderscheidingen van „vorm” en „inhoud”, zowel bij ἀκούων als bij νοῶν. In tegenstelling tot de andere, reeds genoemde substantieven, wordt dit woord „generaliserend” gebruikt. Dit zal in het tweede geval nog duidelijker uitkomen. Intussen klopt deze constatering ook met de gebruiksmogelijkheden, die we boven bij de hoorders meenden te mogen veronderstellen. Mystериën zijn *zaken*, „waar méér achter zit”. Deze kenmerken liggen ook als onderscheidingen in de *woordbetekenis*. Ze worden hier door de werkwoorden ἀκούων en μὴ νοῶν daadwerkelijk op de zaken toegepast.

Wat de hoorders van deze *zaken* weten is slechts zoveel als het woord erover verraadt. Zowel uit de situatie als uit de onmiddellijke context, waar gesproken wordt over de H. Schrift, blijkt, dat in ons woord de onderscheiding, die, zeker in het christelijk gebruik, steeds kenmerkend was: „het goddelijke zelf betreffend”, ook hier is toegepast. Als reeds ἐλπῖδα, dat veel neutraler van betekenis is, hier zeker religieus gebruikt is, hoeveel te meer dan ons woord. Toch valt in deze passage de hoofdaandacht op de *uiterlijke vorm*. Doch ook deze heeft „iets sacraals”. Behalve de reeds behandelde termen ἀκούων en νοῶν suggereert ook de toespeling op de naam *c a t e c h u m e e n*, als iemand die „van buiten af beleerd wordt”, deze aandacht voor het uiterlijke moment. In dit verband hebben de hoorders in μυστήρια zeker ook de onderscheiding begrepen: „niet bestemd voor buitenstaanders”.

Eén vraag van de aandachtige beschouwer van onze tekst willen we hier nog voorkomen. Kan, zo zal men ons opwerpen, μυστήρια hier niet, evenals ἐλπῖδα, *typerende* naam zijn voor een bepaald onderdeel van de christelijke godsdienst, b.v. het christologische en „theologische”, terwijl „verwachting” op het eschatologische slaat? Wij ontkennen geenszins dat dit kán. In *Cyrillus’* gedachte is deze mogelijkheid zelfs zeer waarschijnlijk, zoals we later zullen zien. Voor de *hoorders* echter houdt ons woord zijn vage en generaliserende betekenis. De herhaling in het tweede geval zal ons daarvan nog meer overtuigen.

Het *nieuwe*, dat Cyrillus hier aan onderscheidingen in ons woord zijn hoorders bijleert, is de *tegenstelling tussen uiterlijke, verhullende vorm en verborgen goddelijke inhoud*. Het is nieuw voor hen, dat zij de „mysteriën” eigenlijk al gehoord hebben; ze wisten niet dat men ze ook alleen maar „horen” kon.

Overigens is dit gebruiksgeval slechts de these. Om tot het volle inzicht te komen, moeten we eerst de antithese, die nu volgt, kennen.

Proc. 6 b

Tot hiertoe beschreef Cyrillus alleen welke positie de catechumeen ten opzichte van de mysteriën innam. Hij wordt namelijk van buiten af beleerd en kent het geloof slechts van de buitenkant. Thans laat hij zien, hoe de „gelovige”, door de inwonende Geest van binnen uit onderwezen, dóór dat uiterlijk vermag heen te dringen en de eigenlijke goddelijke kern der zaken te verstaan. Stond in het eerste geval de *vorm* in het middelpunt der belangstelling, nu is het de *inhoud*, die alle aandacht opeist. Het verdiepte inzicht betreft de mysteriën, de zaken, die in de vorm verborgen liggen. Eerst liet Cyrillus zijn hoorders voelen, hoe ze *allerlei* dingen hóórden, maar niet verstonden; nu blijkt alles neer te komen op „mysteriën” alléén! Als onmiddellijk object van ἀκούσης en νοήσεις staat niet μυστήρια maar τὰ περὶ τῶν μυστηρίων γεγραμμένα. Dit laatste woord beantwoordt aan γραφάς. Het is bij Cyrillus technische term voor schriftuurwoorden¹¹⁾. De Schriftuur spreekt over de „mysteriën”. Deze zijn de inhoud van de H. Schrift en sluiten blijkbaar „de verwachting” in. Zo blijkt ons woord toch algemener gebruikt te worden dan de twee andere.

Het gebruik van het lidwoord heeft voor de hoorders anaphorische waarde. Het verwijst hen naar de vorige passage. Voor Cyrillus duidt het ook de „hem bekende” zaken aan. De meervoudsvorm drukt nu een hoeveelheid van zaken aan, die elk afzonderlijk μυστήριον kunnen heten.

Ons woord heeft hier dus een *verschuiving in zijn structuur* ondergaan. De onderscheiding „goddelijke inhoud” vormt in dit gebruik de kern. Wel blijkt uit het contextueel aanwezig zijn van ἀκούσης en νοήσεις ook de vórm mede bedoeld te zijn, maar deze wordt apart uitgedrukt in τὰ γεγραμμένα. Beide werkwoorden staan nu niet meer in tegenstelling tot elkaar, maar vullen elkander aan. *Ze wijzen op de*

¹¹⁾ Het schriftuurlijk gebruik van γράφω vindt men bijna op elke pagina der catechesen. Enige plaatsen: cat. 13, 32; cat. 15, 7; cat. 17, 34; cat. 18, 10. Γραφή en γραφαί worden door elkaar gebruikt.

twee momenten die eigen zijn aan de kennis der mysteriën: het horen van de uiterlijke teken-mededeling en het verstaan van de betekende inhoud. Onder verlichting van de H. Geest zal nu de ingewijde, de „gelovige”, en hij alleen, uit het teken „verstaan” (νοῦσαι) wat hij eerst niet weten *kon* (μὴ ᾔδεις). Zo geeft deze plaats, aansluitend aan de bedoeling van de spreker, in dit bepaalde gebruik van τῶν μυστηρίων, de hoorders een nieuwe kijk op de mysteriën. Ofschoon ze de zaak zelf niet kénnen, weten ze nu een algemene eigenschap daarvan, die ze als catechumeen niet vermoed en nooit als onderscheiding in hun woordbetekenis bezeten hadden: de mysteriën zijn *verstaanbaar*.

Zo staat het positieve moment: de *verstaanbaarheid* van de goddelijke dingen, in dit tweede gebruik op de voorgrond. Deze verstaanbaarheid blijft echter gereserveerd voor de „gelovigen”, omdat alleen zij door God verlicht worden. Voor buitenstaanders blijft het mysterie niet alleen duister verborgen, maar *onverstaanbaar*. Ook deze onderscheiding is nieuw ¹²⁾.

De uitvoerigheid van deze uiteenzetting moge ons vergeven worden. We moesten hier onze methode zo duidelijk mogelijk uitwerken. Bovendien vraagt dit eerste voorkomen van ons woord uitweidingen, die later verondersteld kunnen worden.

Proc. 12 a en b

Ofschoon geen van de catechesen een logisch aaneengesloten keten van gedachten vormt, en dit zelfs nog minder het geval is met de pro-catechese, een reeks van vermaningen en aansporingen, mogen we toch het onderling verband niet miskennen. Want al is de eenheid niet van logische aard, maar meer associatief en affectief, eenheid valt aan deze onderrichtingen niet te ontzeggen. Zelfs zal een herhaaldelijk doorlezen de sterke doel- en gedachtesamenhang des te meer laten ontdekken, naarmate die op het eerste lezen achter de parallelle opbouw der onderdelen, waarbij het verband niet uitdrukkelijk wordt aangegeven, verborgen blijft. De éne grote gedachte, het éne nagejaagde doel golft uit in steeds wijdere kringen. Die gedachte, dát doel beïnvloeden ook de woordkeus. Voor een goed begrip van wat onze spreker hier en nu wil zeggen met dit bepaalde woord, moet juist bij

¹²⁾ De hoorders hadden tot hertoe alleen de *feitelijkheid* van het niet-verstaan als onderscheiding in hun woordbetekenis opgenomen. De *onmogelijkheid* daartoe, en wel een betrekkelijke, d.w.z. voor buitenstaanders, die niet verlicht zijn door de genade, veronderstelt reeds een dieper inzicht in de *aard* van het mysterie. Daarom achten wij deze onderscheiding nieuw.

zijn stijl rekening gehouden worden met de gehele samenhang. We kunnen dit ook op deze plaats constateren.

Na de beschouwing over de verhevenheid van de nieuwe staat van gelovige moet de eenmaligheid van het Doopsel de hoorders tot ijver prikkelen. Deze ijver zal zich uiten in de disponering zowel van hart als van verstand tot het ontvangen van „de genade”. Het hart wordt gezuiverd van binnenuit door de zuivere mening en het geloof, van buiten af door de exorcismen. Prachtig legt Cyrillus de betekenis en werking daarvan uit. Tenslotte „vlucht de vijandige daemon, maar blijft achter het heil (σωτηρία) en blijft achter *de hoop op het eeuwige leven*”¹³⁾. En nu het verstand. Dat wordt voorbereid door de catechesen. Zij geven wapenen tegen de vijanden, zij vormen de grondslag voor het later christelijk leven. „Zorg dus dat ge u het gesprokene eigen maakt en houd het zorgvuldig vast voor altijd”¹⁴⁾. Die catechesen vormen een eenheid. Ge kunt niet ongestraft een of andere daarvan missen zoals bij de homilieën. Ze zijn als de stenen van een huis. „Gij zult te horen krijgen over de levende God, ge zult te horen krijgen over het oordeel, gij zult te horen krijgen over Christus, gij zult te horen krijgen over de verrijzenis.” En wat nu los wordt opgesomd zal daar in een harmonisch geheel (καθ’ ἄρμυν(ον) verbonden worden¹⁵⁾. Deze beschouwingen moeten we voor ogen hebben als we de volgende passage willen verstaan.

- | | |
|--|---|
| <p>a. Ὅτε τοίνυν ἡ κατήχησις λέγεται, ἂν σε κατηχούμενος ἐξετάσῃ, τί εἰρηκασιν οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγε τῷ ἕξῳ· μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν, καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος·</p> <p>b. τήρησον τὸ μυστήριον τῷ μισθαποδότῃ.</p> | <p>Wanneer dan het onderricht zal gegeven worden en een doopleerling tracht u uit te vragen wat de leraren gezegd hebben, zeg dan niets aan die buitenstaander. <i>Want het is een mysterie dat we u toevertrouwen en de verwachting van een toekomstig leven;</i></p> <p><i>blijft trouw aan dat mysterie ter wille van Hem, die U ervoor zal lonen.</i></p> |
|--|---|

Bekommer u niet om gezegden als : „Wat hindert het, als ook ik het weet ?” Ook de zieken verlangen naar de wijn ; maar wanneer hun die ontijdig gegeven wordt, veroorzaakt hij ijlkoorts,

¹³⁾ Proc. 9.

¹⁴⁾ Proc. 11. τὰ λεγόμενα μάνθανε καὶ τήρει εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁵⁾ Ibid.

¹⁶⁾ Alleen cod. Monac. leest μυστήρια.

en twee kwaden komen eruit voort: de zieke gaat eraan ten gronde en de geneesheer krijgt een kwade naam. Zo gaat het ook met de doopleerling, die door een gelovige op de hoogte wordt gebracht: de doopleerling raakt in de war (want hij verstaat niet wat hij te horen krijgt en drijft er de spot mee en haalt zijn neus op voor wat hem verteld wordt) en de gelovige wordt als verrader gebrandmerkt. Op dit ogenblik staat gij in een overgangstoestand; pas op dat ge niets loslaat. Niet dat het gesprokene het vertellen niet waard zou zijn, maar de reden is, dat hun oren niet waardig zijn het op te nemen. Eens waart ook gij doopleerling. Ik heb u toen niet meegedeeld wat komen gaat. Zodra gij door eigen ondervinding de verhevenheid van de leerstof zult vatten, zult ge erkennen, dat de doopleerlingen het aanhoren ervan niet waardig zijn.

De *situatie* waarin de *spreker* zich ten opzichte van het woord $\mu\sigma\sigma\eta\rho\iota\omicron\nu$ bevonden heeft, kunnen we uit deze tekst als volgt reconstrueren: hij stelde zich tot taak, het verbod van mededeling der behandelde stof te motiveren uit de *aard* zelf van die stof. Met dat doel noemt hij deze stof $\mu\sigma\sigma\eta\rho\iota\omicron\nu$ en gebruikt dit woord tweemaal achtereen.

De *zaak*, die aldus wordt aangeduid, is de inhoud der catechesen in zijn wezenlijke trekken. Als *betekenis-onderscheidingen* vinden we in beide gevallen toegepast: „sacrale leerformule — met verheven goddelijke inhoud — die meegedeeld en uitgelegd moet worden — daarin inadaquaat uitgedrukt (verborgen) — bestemd alleen voor „gelovigen” — voor hen alleen verstaanbaar — niet voor buitenstaanders” (fig. 4).

De *hoorders* hebben in proc. 6 reeds kennis gemaakt met een dieperliggende laag van het mysterie. Vandaar dat ze hier Cyrillus' bedoeling wel in grote trekken verstaan zullen hebben. Zij konden begrijpen, dat de verheven, voor buitenstaanders onverstaanbare en daarom aan deze ontzegde, mysteriën iets voor de gelovigen alleen waren. De vraag is echter, of het enkelvoudig gebruik van ons woord hen direct al verband deed leggen met het vorige geval. Een op het gebruik van het woord volgende passage heeft dit echter wel bereikt. Hoe tracht Cyrillus daarin de taak, die hij zich in de situatie gesteld had, te verwezenlijken?

Daar het hem niet in de eerste plaats gaat om het „typeren” van de

PROC. 12 a, b

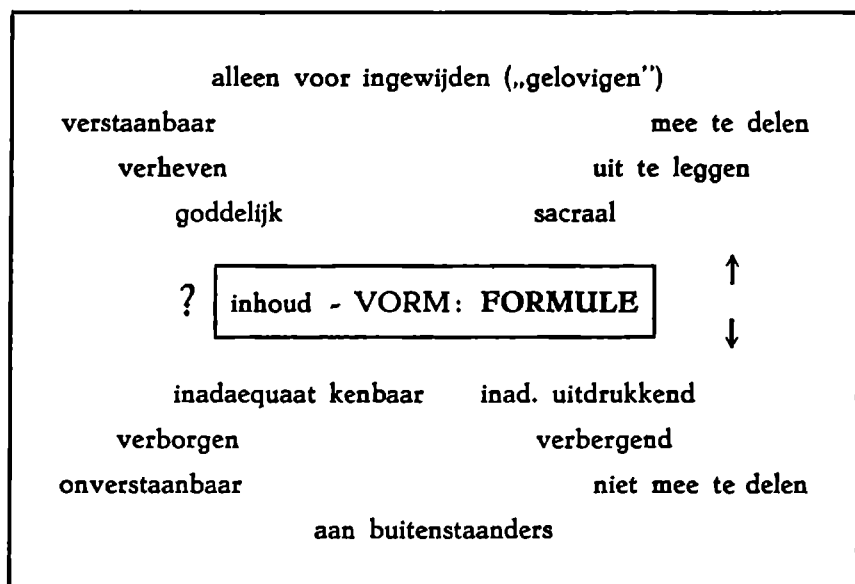


fig. 4

zaak in haar concrete wezen, maar alleen om het noemen onder die algemene opzichten, die in deze situatie haar verhouding ten opzichte van de gelovigen — en indirect ten opzichte van de buitenstaanders — bepalen, moet hij ook het *woord* zelf, waarin hier die zaak als met-dit-woord-te-behandelen gedacht wordt, *in* die bepaalde betekenis-onderscheidingen laten uitkomen door een *generaliserend* toepassen van de betekenis. Dit doet hij in het eerste geval door het gebruik zonder lidwoord. We wezen daarop reeds in het vorige geval. „Het is iets „mysterisch” wat wij u meedelen.” Bovendien kan het *enkelvoud* nog een *collectieve* waarde symboliseren, iets wat na het gebruik in proc. 6 des te aannemelijker is, omdat Cyrillus hier zeker niet een *afzonderlijk* mysterie wil aanduiden, maar de gehele inhoud van de catechesen, die uit vele mysteriën bestaat, wil noemen¹⁷⁾. Het is „een *geheel* van „mysterische” dingen, dat wij u gaan meedelen”.

¹⁷⁾ Wat Kühner-Gerth-Blass, Grammatik, par. 347 zegt: „Die Singularform hat zuweilen kollektiven Sinn und vertritt die Stelle der Pluralform” gaat hier in enigszins gewijzigde zin op. Cfr. Wackernagel, Vorles. üb. Synt., 92: „Beim Singular fasst man den Nominalbegriff als *Einheit*”. Dit „Einheit” laat zich op meerdere wijzen uitleggen, ook voor een collectieve eenheid.

Nu kent de hoorder weliswaar verschillende onderscheidingen van ons woord. Welke echter *hier* zijn toegepast zal hem de „context” moeten leren. Vooreerst het werkwoord παραδίδομεν, waarbij ons woord object is. Dit werkwoord is de technische christelijke term voor het meedelen van de traditionele openbaringsleer, en veronderstelt als ontvangenden „ingewijde” christenen¹⁸⁾. Zóveel hebben de hoorders er zeker in verstaan. Het laat zich echter in deze technische zin nagenoeg uitsluitend met een concreet object gebruiken¹⁹⁾. Vandaar dat wij, op grond van dit werkwoord, in μυστήριον: „concrete leerformule met een bepaald geheel van openbaringsinhoud” kunnen lezen.

Naast μυστήριον staat nog ἔλπις als object bij παραδίδομεν. Dat samengaan van die twee doet terstond aan het eerste geval denken en de daargestelde vragen opnieuw rijzen. Hebben we hier niet te doen met een stofindeling van het geloof en beoogt ook μυστήριον niet een bepaald onderdeel? Ook hier kunnen we antwoorden: de hoorders wisten dat zeker nog niet; onmiddellijk daarop komt ook hier μυστήριον alléén terug; én . . . het gaat Cyrillus ook bij ἔλπις in de eerste plaats om de verheven aard der zaak. Ook ἔλπις immers staat zonder lidwoord. Bij ἔλπις bereikt hij dit doel door de inhoud van het geloof typerenderwijs te noemen. Het geloof belooft iets. Vooral de nadere bepaling μέλλοντος αἰῶνος draagt ertoe bij het verheven goddelijke van die verwachting uit te drukken²⁰⁾. De volledige oplossing van deze vraag zal het aanstonds herhaald gebruik van μυστήριον, maar nu zonder ἔλπις ons brengen.

Dit generaliserend gebruik van ons woord wordt nu in het geheel van het betoog ingeschakeld door het verklarend partikel γάρ. Hier-

¹⁸⁾ Het gebruik voor „overdragen van leer” is reeds oud. Ook komt het in de mysteriën-terminologie voor. (O. Kern in Realenz. 16, col. 1209 sqq.) Bij Cyrillus ontmoeten we het vooral in verband met het symbolum (πίστις) cat. 5, 12, 13; 11, 1; 15, 2; de kerkelijke exegeten: 15, 13; de Kerk zelf: παρέδωκεν 17, 3. Bij μυστήριον nog cat. 4, 17.

¹⁹⁾ Daarmee willen we zeggen, dat dit werkwoord primair „waarneembare uitdrukking van de leer” als betekenis-onderscheiding in het bij zich optredende woord acteert.

²⁰⁾ Voor Cyrillus verwijzen we naar n. 11: ἡ ἔλπις τῆς αἰωνίου ζωῆς. In Col. 1, 27 komt ἔλπις in onmiddellijk verband met μυστήριον voor. Is Cyrillus hierdoor geïnspireerd en verstonden de hoorders het zo? Ook het tweede deel van de uitdrukking is aan de H. Schrift ontleend. Cfr. o.a. Eph. 1, 21. Ph. Haueser in zijn uitstekende vertaling: Des heiligen Cyrillus Katechesen, Kösel-Pustet 1922 neemt beide leden aldus samen: „Denn ein Geheimnis vertrauen wir die an, die Hoffnung auf das zukünftige Leben”. De gedachte wordt hiermee goed weergegeven, maar ten koste van het griekse taalmoment. Dit juist bestuderen wij.

door wordt een nieuwe onderscheiding toegepast: de zaak is „iets van die aard, dat je het niet aan buitenstaanders mag meedelen”²¹⁾. De „mysterische” aard van de zaak blijkt immers het motief tot dat verbod. Maar nu komt nog sterker de vraag: welke eigenschappen van de zaak releveert dan ons woord? of anders: welke betekenis-onderscheidingen van μυστήριον motiveren hier het verbod? Het gaat er nu niet om te weten welke het zouden *kunnen* zijn, maar welke ons door de tekst zelf worden aangewezen. Reeds wijst het gezelschap van ἔλπις naar het gebruik van proc. 6. Bovendien zal ons woord hier niet zonder meer „’n geheim” betekenen²²⁾. Dat ware tautologie en, naast ἔλπις, erg weinig zeggend. Geeft misschien het vervolg uitsluitel?

Daar staat μυστήριον met het lidwoord. Dit heeft hier anaphorische waarde. De hoorder verwijst het naar het eerste gebruik, de spreker kan daarmee tevens de zaak: „het mystérion, dat ik mij denk”, typeren. Welke die is, zullen we in het derde hoofdstuk zien. Hier blijkt het niveau-verschil tussen spreker en hoorder. Intussen is ἔλπις in μυστήριον opgenomen. Ook dit herinnert aan n. 6. Om dit laatste woord draait dus het argument. — Wordt zijn betekenis duidelijker door τηρήσον? Bij Cyrillus betekent dit méér dan „bewaren van een geheim”²³⁾. Nog zo juist hoorden we het in n. 11. τηρεῖν is „zorgvuldig behoeden”, „in ere houden”, „onderhouden”²⁴⁾. Dat deze be-

²¹⁾ Het is duidelijk, dat dit redegevend verband op zichzelf niets bewijst voor de woord-betekenis. Wanneer ik zeg: „Vertel dit niet verder; want het is „histoire scandaleuse”, dan heb ik niet het recht, om, als ik de betekenis van scandaleuse niet ken, uit het verband op te maken dat dit woord betekent: „Iets wat je niet moogt vertellen”, wel: „het is van die aard, dat...” Dan komt de vraag: van welke aard is het? Dáár pas ligt de eigenlijke woordbetekenis. Toch kan het voorafgaande een occasionele betekenis-onderscheiding zijn. Helaas is dat inderdaad met dit woord het geval!

²²⁾ De nederlandse vertaling van Dom. J. Ruyven O.S.B. in de Serie Getuigen, Amsterdam 1941 vertaalt ons woord door Geheim (met hoofdletter!). Uitstekend! Toch geeft dit alleen het „typerend” gebruik weer voor de gedachte, die Cyrillus zelf voor de geest had.

²³⁾ De latijnse vertalingen van Touttée en Reischl geven hier beide: „secretum serva”. In het eerste geval vertalen ze mysterium.

²⁴⁾ In de catechesen heeft dit woord de volgende betekenis-onderscheidingen:

1. in het oog houden, bewaken: proc. 16; cat. 6, 35; 14, 14.
2. zorgvuldig bewaren: 1, 4: διατηρεῖν en συντηρεῖν: 1, 6; 5, 13; 17, 38.
3. ongerept bewaren van leer, onderhouden van geboden: 5, 7: τηρεῖ ταύτην τὴν πίστιν; 5, 12; 5, 13: evenals ons geval: τηρῆσαι ταύτην... τὴν παραδεδομένην πίστιν (het symbolum, dat zo juist overgedragen is) — ἄσπιλον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου... 12, 16 waar gesproken

tekenis-onderscheidingen hier zijn toegepast, blijkt wel uit τῷ μισθοποδότη²⁵⁾, waarin het motief van beloning en straf in obliquo wordt aangevoerd. In verband met deze context moet ons woord dus iets heiligs noemen, „dat men in ere moet houden”, *dat men voor profanatie behoeden moet*. Méér dan dit zal zelfs de scherpzinnigste hoorder wel niet uit de onmiddellijke context hebben opgemaakt. — In dit tweede geval komt de *inhouds*-onderscheiding naar voren. Het gaat nu ook direct om de zaak zelf veeleer dan om haar algemene kenmerken, uitgedrukt in het wóórd. We hebben te doen met een conjuncte toepassing, waarbij het woord de zaak tevens, althans voor hem wie ze reeds bekend is, „typeert”. Zo blijkt μυστήριον zowel typerend als generaliserend gebruikt te kunnen worden.

Intussen heeft het tweede gebruik onze nieuwsgierigheid naar de betekenis-onderscheidingen van ons woord niet alleen niet voldaan, maar zelfs vergroot. Cyrillus moet gevoeld hebben, dat hij te kort, en daardoor duister was. In een concrete vorm werkt hij nu zijn motieven, niet de woordbetekenis, verder uit. Daarbij treden echter ook verschillende eigenschappen van de zaak, die boven als μυστήριον aangeduid was, als motief naar voren. Mogen we nu deze *zakelijke* kenmerken als betekenis-onderscheidingen in het *woord* integreren?

Op zich genomen staat het woord neutraal tegenover de zaken. Men kan van zaken niet steeds tot woordbetekenissen besluiten. In dit geval echter *persevereert* ook ons *woord* in de uitgewerkte motivering²⁶⁾. Wat eerst als μυστήριον werd aangeduid, wordt in het volgende wel met algemene uitdrukkingen als τὸ πρᾶγμα, τὸ λεγόμενον, τὰ προκει-

wordt over de Incarnatie; 15, 33 τήρησον τὴν περὶ Χριστοῦ παραθήκην; 17, 29; 18, 8; 18, 29; 21, 7.

4. reserveren voor: 6, 7; 7, 11.

²⁵⁾ Μισθοποδότης schijnt een paulinische nieuw-vorming te zijn. Cyrillus gebruikt het herhaaldelijk. In de vorige noot zagen we reeds dit eschatologische motief. Ook in een naschrift bij de procatechese, dat zeker uit de oudste tijden dateert en geheel volgens het toenmalig gebruik als een, niet nutteloze, waarschuwing tegen misbruik bedoeld is, vinden we dit motief tot onderhouding der geheimhouding aangevoerd: „Deze onderrichtingen voor de dopelingen kunt ge ter lezing geven zowel aan degenen die zich op het doopsel voorbereiden als aan de gelovigen, die het reeds ontvangen hebben. Maar geef ze in het geheel niet aan doopleerlingen, evenmin als aan anderen die geen christen zijn. *Want ge zult het voor de Heer te verantwoorden hebben*. (τῷ κυρίῳ λόγον δώσεις.) En als ge een afschrift ervan maakt doe dat dan onder het oog des Heren.”

²⁶⁾ We wijzen hier even op het feit dat Cyrillus geen enkele uitdrukkelijke band met het voorgaande te kennen geeft. Dit is zijn stijl, waarover we in het begin van deze paragraaf reeds spraken.

μενα, τῶν διδασκομένων vermeld, maar toch behandeld als *mystérion*. Het laat zich begrijpen, dat Cyrillus niet telkens dit woord herhaalt, zowel vanwege de eentonigheid als omdat anders de kracht van het eerste gebruik zou verslappen, vooral echter omdat de hoorders toch de zâken niet kennen in zover μυστήριον die *typeert*. Vandaar het gebruik van heel algemene termen, die aan de onkunde der hoorders omtrent de zaken tegemoet komen.

Als dus woord en gedachte in de verklarende passage doorwerken en wij zo het recht bezitten de hier gegeven eigenschappen van de zaak als betekenis-onderscheidingen te integreren in de woordbetekenis, *welke zijn dan deze onderscheidingen?*

We kennen ze vooreerst uit de context van de hier gebruikte „synoniemen” van ons woord. Als de doopleerling het *mystérion* van de gelovige „hoort”, weet hij niet (οὐκ οἶδε) wat het is dat hij „hoorde” (τί ἤκουσε). Dat zijn de mysteriën van proc. 6. — Hij minacht de „zaak” (τὸ πρᾶγμα) en haalt zijn neus op voor wat hem gezegd wordt. Dit wijst op een reactie als: „Is dát nu alles?” De *uiterlijke vorm* van het *mystérion* staat dus *niet in proportie* tot zijn *verborgen diepte* en *verhevenheid*. Maar *déze diepte* juist blijft onbekend aan de doopleerling. Vandaar spot. En toch, dat ligt niet aan het *mystérion*, maar aan de doopleerling. Die is „onwaardig” (ἀνάξιος)²⁷⁾. Het *mystérion* is iets verhevens. Die verhevenheid (ὑψωμα) zullen de hoorders pas kennen door ondervinding (πειρα). Het *mystérion* laat zich niet door abstracte theoretische kennis alleen benaderen. Van die verheven, voor buitenstaanders verborgen inhoud is dus de *uiterlijke vorm teken*, waardoor zich die inhoud verstaanbaar maakt, maar alleen voor gelovigen; we kunnen in aansluiting aan n. 6 erbij voegen: door verlichting en geloofskennis. Dit teken is echter volkomen een *inadequate representatie* van die inhoud. Men moet „op de hoogte” van de inhoud zijn, om het teken te kunnen verstaan. Dát nu ontbreekt aan de doopleerlingen. Zij zijn zieken, het *mystérion* is vurige wijn. Zij kunnen het niet aan. Het is in één woord: te goddelijk voor hen, die niet vergodde-

²⁷⁾ We plaatsten onwaardig tussen aanhalingstekens, omdat o.i. dit woord niet volledig het griekse ἀνάξιος van Cyrillus weergeeft. Te zeer heeft het voor ons alleen morele en subjectieve waarde. Cyrillus wil echter *tevens* de objectieve *ongeschiktheid* tot het verstaan der mysteriën laten uitkomen. — Ook ons nederlands woord bezit die betekenis-onderscheiding in een term als *zee-waardig*. Later ontmoeten wij deze, voor de mysterie-opvatting niet onbelangrijke, kwestie nog herhaaldelijk. — Zowel in proc. 6, waar Cyrillus positief over de ἀξια van de staat van gelovige spreekt en deze ziet uitgedrukt in het *kunnen* verstaan van de mysteriën, als in het beeld van zieken, hier gebruikt, wordt het objectief onvermogen belicht.

lijkt zijn zoals de gelovigen, die Gods naam, d.w.z. goddelijke eigenschappen, kregen. Dáárom, om deze paedagogische redenen, maar ook uit eerbied voor het *mystérion*, heeft de bisschop zelf vroeger nooit het *mystérion* aan hen meegedeeld ²⁸).

In het licht van deze concrete motivering wordt ons woord doorzichtig. Doordat verschillende onderscheidingen van n. 6 terugkeren, kunnen we de daar toegepaste onderscheidingen ook hier toepassen. Enkele zijn zelfs nog verduidelijkt. Zo de *verhevenheid* van het *mystérion*; zo de tegenstelling tussen vorm en inhoud; zo de ongeschiktheid van de hoorders; ook de noodzakelijkheid van de ervaring voor het volop waarderen van de verhevenheid. Dit alles lag kort samengevat in de bondige formule: vertel het niet, *want* het is een *mystérion*. Al die van de *inhoud* der catechesen opgesomde kenmerken zijn aan het *woord* eigen als betekenis-onderscheidingen, alle motiveren in het éne woord de noodzakelijkheid der geheimhouding uit de aard der zaak. Het tweemaal herhaald gebruik kan wijzen op de bijzondere aandacht voor dit wóórd. Tevens blijkt echter, dat Cyrillus die inhoud in zijn *wezenlijke trekken* en niet in zijn materiële volledigheid wilde aanduiden.

Zo heeft deze passage de hoorders weer een eindweegs verder gebracht in het proces der woordmaking. Zonder veel meer van de zaak te weten dan enkele korte aanduidingen in n. 11, kennen zij nu toch in het woord de aard van de zaak beter, kennen zij haar in haar verhouding tot gelovigen en in haar verhouding tot niet-gelovigen.

Waarop het *enkelvoud* betrekking had zullen ze wel niet volledig begrepen hebben. Dat Cyrillus niet een afzonderlijk *mystérion* uit de vele bestaande bedoelde, is uit het verband duidelijk. Dat hij het grote verlossingswerk van Christus als inhoud van het christendom wilde typeren kan hier niet bewezen worden. De gedachte daaraan kan wel op de achtergrond gestaan hebben. In het woordgebruik ligt ze niet. Practisch blijft dit, t.o.v. de záák, generaliserend. Dat Cyrillus hier ook op de „overgave van het symbolum” doelde, zullen zijn hoorders nog wel niet verstaan hebben. Het is echter zeer waarschijnlijk ²⁹).

²⁸) Cyrillus gebruikt hier διηγησάμεν. Dit woord betekent bij hem: „volledig, en dan vaak: uitvoerig, meedelen”. We zullen het in cat. 6, 29 nog bij ons woord ontmoeten. Zeer vaak komt het juist voor in verband met de onuitsprekelijke goddelijke dingen: cat. 2, 10; 6, 5; 16, 5; 17, 17; beschrijven van de wonderen der natuur: 9, 11; soms ook: verklaren: 13, 24.

²⁹) Deze opmerking is niet bedoeld als conclusie uit de gegevens van deze tekst. Ze ligt in de taalmomenten van deze passage slechts gesuggereerd in de termen

Dit gebruiksgeval laat dus een brede margo van interpretatie-mogelijkheden open. Ook dit is leerzaam voor de betekenis. Haar mogelijkheden zijn zeer uitgebreid; *μυστήριον* is een woord, dat men gemakkelijk generaliserend kan gebruiken, maar dat daarnaast ook concrete zaken typerend kan aanduiden. Hierdoor is het juist voor dit gebruiksterrein zo geschikt en zo leerzaam.

Tevens leert deze passage, *hoe centraal onze term is*. Die term kenmerkt namelijk het christendom in zijn geheel en wel als object van geloofsverkondiging in zijn verhouding tot christen en niet-christen. Daarmee kenmerkt het nu reeds het objectum formale van de catechetische methode die zal bestaan in het „overdragen van het mysterion”. Later zal dit verder worden uitgewerkt.

Proc. 16 a en b

Stond in de vorige passage de *leer* op de voorgrond, vanaf n. 15 richt Cyrillus de gehele aandacht zijner hoorders op de *inwijdingsriten*, die het doel van deze laatste voorbereiding vormen. „Dan zal, zo zegt hij, voor ieder uwer, man en vrouw, de poort van het paradijs opengaan; dan zult gij de zoete geur der Christus-dragende wateren genieten; dan zult gij Christus' naam ontvangen en de werking van goddelijke zaken”³⁰). Na deze „geheimzinnige” toespeling op de drie inwijdingssacramenten volgt een beschrijving van de verhevenheid van de doopnacht. Daarna een opsomming van prijzende doopsel-attributen.

Als zo de hoogheiligheid van dat gebeuren de hoorders tot eerbied en ontzag heeft gebracht, zaait Cyrillus in deze gerede bodem zijn aansporingen. „Houdt vast aan het geloof, dat in u woont, aan een sterke hoop . . . en gij zult geraken tot bij de Heer.” Dan volgt, schijnbaar als geheel wat anders, maar door inwendige eenheid met het vorige verbonden:

παράδιδόμεν en *τηρεῖν* (supra) en in het concrete karakter van het woord, zoals het hier gebruikt is. Is dit inderdaad Cyrillus' bedoeling geweest, dan blijkt ook hieruit de plasticiteit van de woord-betekenis wel zeer duidelijk.

³⁰) Proc. 15. Dit is een staal van verborgen aanduiding der zaken die onder de geheimhoudingsgewoonte vallen. De laatste woorden zijn wel zeer algemeen: *θεῶν πραγμάτων*. Ook de dopelingen kregen over de ritën nog geen bijzonderheden te horen. — Met *dopelingen* duiden wij degenen aan, die Cyrillus' catechesen bijwonen en met Pasen het Doopsel zullen ontvangen. *Doopleerlingen* is de naam voor de catechumenen, die nog in het geheel niet ingewijd zijn. De dopelingen werden al *πιστοί* genoemd en niet meer tot de catechumenen gerekend.

- a. Τὴν σαυτοῦ καρδίαν ἐτοίμασον εἰς ὑποδοχὴν διδασκαλίας, εἰς κοινωνίαν ἁγίων μυστηρίων.
- b. Εὐχου πυκνότερον, ἵνα ὁ Θεὸς σε καταξιώσῃ τῶν ἐπουρανίων καὶ ἀθανάτων μυστηρίων. Μὴτε ἡμέραν ἄργει, μὴτε νύκτα· ἀλλ' ὅταν ὁ ὕπνος ἐκ τῶν ὁμμάτων σου ἐκπέσῃ, τότε ἡ διανοία [σου] εἰς προσευχὴν σκολαζέτω.

Bereid uw hart voor tot het opnemen van onderricht, tot deelname aan heilige mysteriën.

Bid veelvuldiger, opdat God u de hemelse en onvergankelijke mysteriën waardig keure. Houdt niet op, gedurende de dag, en evenmin 's nachts; maar wanneer de slaap uw oog ontwijkt, laat zich dan Uw hart tot het gebed begeven.

Onze passage vormt een onderdeel in het geheel van aansporingen tot voorbereiden op het heilige, dat wacht. Juist de verhevenheid en heiligheid van de „inwijding” blijkt hêt grote motief tot goede praeparatie. Om die aspecten te laten uitkomen herhaalt Cyrillus, wederom tweemaal achtereen, het woord μυστήριον.

De *zaken*, in het eerste gebruik zowel als in het tweede, zijn de inwijdingsriten met hun genade.

De *betekenis-onderscheidingen*, die in het eerste geval zijn toegepast: „ritueel — met verheven goddelijke genade-inhoud — voor ingewijden”.

Dezelfde onderscheidingen kunnen we voor het tweede geval aannemen. Daar is het woord al typerende term voor de inwijdingsriten (fig. 5).

Als Cyrillus hier met μυστήρια inwijdingsriten noemt, hebben de *hoorders* die term moeten verstaan. Natuurlijk kenden zij slechts de onderscheidingen: verheven godsdienstige ritën, die alleen voor de gelovigen en niet voor buitenstaanders bestemd zijn³¹).

³¹) Cfr. proc. 2: „wat de gelovigen *doen*”. „Wat er *gebeurt*” (τὰ γινόμενα). Het zou misschien kunnen verwonderen, dat Cyrillus hier zijn figuranten niet de term μυστήρια in de mond legt. Van zijn kant gezien zou dit onpaedagogisch wezen. Als catecheet moet hij het juiste begrip van mysterie bijbrengen en daarom niet het eenzijdig gebruik van niet-gelovigen overnemen. Hoe fijn hij juist dat woord aanvoelt zal nog blijken bij de behandeling van cat. 16, 8.

PROC. 16 a, b



fig. 5

De meest voor de hand liggende interpretatie van ons woord, wil men de uitdrukking „tot deelname aan heilige mysteriën” niet beschouwen als volkomen equivalent met „tot het opnemen van onder-richt”, lijkt ons deze, dat men daarin als kern de onderscheiding „ritueel” leest. De verwijderde situatie, waarin Cyrillus over de inwijdingsriten spreekt, suggereert dit sterk. Doch ook andere gegevens pleiten hiervoor.

Vooreerst de *woordvorm*. Blijkens de weglating van het lidwoord wil Cyrillus, meer de aandacht op het soort dan op de concrete individuele zaak vestigen. Begrijpelijk, daar de hoorders deze zaak niet kennen. Dit geldt evengoed voor διδασκαλία. Naast het leer-genre zou dan het ritus-genre de nodige voorbereiding vragen. Hier moet het woord κοινωνία de doorslag geven. Gebruikt met de genitivus betekent dit bij Cyrillus een samen met anderen mee-hebben van, meedoen aan, deelhebben van of aan iets, zowel stoffelijks als geestelijks, meestal beide tegelijk: het geestelijke door of in een stoffelijke vorm. Nergens gebruikt hij het voor „deelnemen aan onderricht”³²). Toch mogen we

³²) In Kittels Theol. Wörterbuch zum N.T. geeft s.v. (III 798 sqq.) Hauck een goed overzicht van dit woord, vooral in verband met de godsdienstige systemen

vanuit ons vroeger bepaald standpunt niet op latere plaatsen steunen, waar dit woord met $\mu\sigma\theta\eta\rho\iota\alpha$ voorkomt, en evenmin waar hij zaken noemt, die de dopelingen op dit ogenblik zeker niet kenden. Daar nu in het niet-christelijk zowel als in het christelijk gebruik de combinatie met „leer” — óók een betekenis-onderscheiding van ons woord — niet onmogelijk is, kunnen we uit dit woord alleen nú nog niets met zekerheid opmaken³³). Best mogelijk, dat meerdere hoorders hier aan het vorige gebruik dachten. Wat leert echter de verdere context?

Het woord $\epsilon\gamma\iota\omicron\varsigma$, dat Cyrillus gebruikt voor alles wat met het goddelijke in contact is, zegt niets voor ons doel³⁴). Het tweede gebruik van ons woord is instructiever. Daar fungeert het lidwoord op dezelfde wijze als in proc. 6 en 12: het wijst naar het voorgaande woord en naar de zaak, die Cyrillus en misschien ook de hoorders in hun gedachte hebben. De vraag is nu nog dringender, welke zaak? Welnu, hier gaat het zonder enige twijfel over de drie inwijdingsriten als geheel. Het werkwoord $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\iota}\omega$ met genitivus rei komt bij Cyrillus steeds voor als „waardig keuren, een geestelijke gave te krijgen”. Het is nagenoeg technisch in dit gebruik en betekent dan „toelaten tot”³⁵).

waarin het telkens gebruikt wordt. Moge hij misschien het besef van een innerlijke deelname aan de godheid in de heidense erediensten, ook van later, te hoog aanslaan, zijn uiteenzettingen over de innerlijke gemeenschap met Christus en de H. Geest, die steeds „im Sakrament” dus in een uiterlijke gemeenschapshandeling, tot stand komt, lijkt ons in zijn geheel juist. Jammer, dat hij niet uitwerkt, in hoever het samengaan van uiterlijke en innerlijke gemeenschap ook in de woord-betekenis-onderscheidingen tot uiting komt. O.i. treden beide onderscheidingen ook afzonderlijk op. — Cyrillus volgt bijna overal het nieuw-testamentisch gebruik: deelhebben aan de H. Geest cat. 1, 5; 16, 10; 17, 12; deelhebben aan Christus: cat. 3, 11; 20, 3 en 5 en 6; aan God 22, 7, aan de duivels: *ibid.* Over deelname aan de riten en rituele genade spreken wij later uitvoeriger in het vierde hoofdstuk. Nergens vinden we bij hem deelname aan „leer”.

³³) Cfr. P. J. T. *Endenburg*. Koinoonia en gemeenschap van zaken bij de Grieken in den klassieken tijd. Diss. Utrecht 1937, p. 105-149 voor het gebruik tot en met Aristoteles. We vinden het woord daar ook voor „deelneming aan godsdienstige plechtigheden” „gezamenlijke verering der goden”. p. 112 sqq. Deze deelneming draagt een sterk uiterlijk karakter.

³⁴) In cat. 23, 7: „Al wat de H. Geest aanraakt, dat wordt geheiligd en veranderd”. *Ibid.* 19 vinden we een opsomming van wat „heilig” is en het onderscheid tussen de heiligheid van God, die heilig van nature, en die van ons, die heilig zijn door deelname (aan God), door „ascese” en gebed. — Overigens gebruikt Cyrillus dit woord even kwistig als wij.

³⁵) Reeds in proc. 4 vinden we het absoluut gebruikt in de betekenis van „toelaten na keuring”. Op de andere plaatsen staat het met de genitivus van „genade” of „H. Geest”: cat. 3, 4; 3, 15; 17, 36; elders in direct verband met de rituele

Toch blijft hij daarbij ook steeds de onderscheiding „waardig keuren” toepassen. Zeker hier. Hier beantwoordt deze ook geheel aan het doel van de spreker: door te wijzen op de verhevenheid, te prikkelen tot ijver in de voorbereiding. — Het woord ἀθάνατος neemt bij Cyrillus geen bijzondere plaats in. Samen met ἐπουράνιος doet het de momenten, die in de betekenis van ons woord reeds liggen opgesloten, maar die door dit typerend noemen van de zaak minder in het woord zelf opvallen, geheel in aansluiting aan Cyrillus' bedoeling, de verheven goddelijke aard van die riten te belichten, afzonderlijk, en zó sterker, naar voren komen³⁶⁾.

Dit καταξίωση past echter in ons woord nog meer toe dan het „rituele” uiterlijk. Bijna zou men zeggen, dat het Cyrillus hier om de *inhoud* dier riten gaat, om de verheven genade die God verleent. Omdat echter ook de „ritus-onderscheiding” zeker toegepast is, moeten we vaststellen, dat de woord-betekenis beide onderscheidingen, niet alleen tegelijk bevat, maar dat zij ook in beide *te samen* en zelfs met beide in onderling verband kan toegepast worden.

Alles bij elkaar laat ook dit gebruik bij de hoorders vele mogelijkheden, of, zo men wil, heel weinig. Als men weet wat zich met μυστήρια al niet noemen laat, zijn er hier vele mogelijkheden; weet men dit niet, zoals de hoorders dat niet wisten, dan zijn er weinig, maar dan komt in elk geval Cyrillus' bedoeling, juist door de keus van dit woord, voldoende tot haar recht. Dat het gaat over de „genade”, die hen in de doopnacht te wachten staat, dat begrijpen ze. Dat die genade door riten gegeven wordt, weten ze. Uit het vorige gebruik van ons woord kennen ze de onderscheidingen: verheven, goddelijk, niet te profaneren. Passen ze deze kennis toe, dan verstaan ze Cyrillus.

Na dit alles lijdt het geen twijfel of de twee gevallen vormen, evenals de vroegere, samen een eenheid. Ook het vorige gebruik wordt, ná kennishouding van het tweede, zeker als „rituele genade” opgevat. Zo versterkt het tweemaal herhaald woord de indirecte motivering van een grondige voorbereiding op „zulke verheven genaden-riten”.

genaden: cat. 13, 19 ἐὰν σε ὁ Κύριος καταξίωση, d.i. toelaat tot de genade der rituele inwijdingsmysteriën; 16, 32; 22, 1; 23, 22. Volgens *Kittel*, Theol. Wörterb. I 380 duidt het in het N.T. op de onverdiendheid der genade.

³⁶⁾ Ἐπουράνιος betekent bij Cyrillus zowel wat *in* de hemel als wat *van* de hemel is of komt. Hij gebruikt het daarom in tegenstelling tot *aards* (ἐπίγειος): cat. 15, 25; 18, 23; en tegenover ἐπὶ τῆς γῆς en τῆς σάρκος: 7, 15. Verder parallel met *geestelijk* (νοητός, πνευματικός): proc. 1 en 4; cat. 16, 32; en *goddelijk* (θεῖος) 17, 15. Ook bij ons woord zullen we het nog ontmoeten.

Zowel κοινωνία als καταξίωση veronderstellen, en drukken indirect uit, een *verhouding* zowel tot mede-deelnemers als tot buitenstaanders. Zo sluit dit, voor ons nieuwe, gebruik ook hierin bij het voorgaande aan.

Men zou thans reeds de vraag kunnen opwerpen of Cyrillus met ons woord een bepaald soort ritën, een bepaalde „Kulteidos” op het oog heeft; taalkundig geformuleerd: of dit woord een typerende term is binnen het ritën-systeem. We zullen in het vierde hoofdstuk daarop verder moeten ingaan. Men vergete echter nooit dat wij over de *woord-betekenis* handelen. Welnu, dan kunnen we alleen zeggen, dat men de onderscheidingen, die in deze situatie toegepast worden, zou kunnen samenvatten onder de term ritën voor ingewijden. Of dit een eigen „eidos” is: videant theologi!

Cat. 1, 1

Deze „inleidende onderrichting”, zoals ze in de meeste mss betiteld wordt, herhaalt slechts wat reeds in de procatechese aan vermaningen ten beste was gegeven. Ze werd voorgedragen aan het begin van de vasten, niet lang na de procatechese. De passage, die ons woord bevat, is de eerste zin.

Καινῆς Διαθήκης μαθή-
ται καὶ Χριστοῦ μυ-
στηρίων κοινωνοὶ,
ὧν μὲν τῇ κλήσει, μετ'
ὀλίγον δὲ καὶ τῇ χάριτι,
καρδίαν ἑαυτοῖς ποιήσατε
καινὴν, καὶ πνεῦμα και-
νὸν, ἵνα εὐφροσύνης ὑπό-
θεσις γένησθε τοῖς οὐ-
ρανίοις.

Als leerlingen van een nieuw
verbond en deelgenoten aan
Christus' mysteriën, zij het nu nog
slechts door de roeping ertoe, dan
toch weldra ook door de genade,
moet gij thans uw hart nieuw
maken en uw geest vernieuwen,
opdat ge een voorwerp van
vreugde wordt voor de heme-
lingen.

Reeds in deze eerste zin wil *Cyrillus* zijn hoorders een motief tot vorige voorbereiding bijbrengen³⁷). Dat motief past geheel in zijn opvatting van het Doopsel, hetwelk, zoals we later nog moeten zien, een objectieve vernieuwing in de mens tot stand brengt. Doch slechts op voorwaarde, dat daaraan een subjectieve vernieuwing beant-

³⁷) Ph. Haueser (B.K.V.) vertaalt: „Da ihr zu Jüngern des Neuen Bundes und Teilnehmern an den Geheimnisse Christi berufen seid . . .” Geeft deze vertaling de motiverende gedachte zeer goed weer, de stijl schiet er bij in. *Cyrillus* motiveert meestal niet in redegevende constructies, maar in feiten.

woordt³⁸⁾. Met echte psychologische trefzekerheid benut de bisschop nu de uiterlijke „nieuwigheid” van de situatie — de hoorders wonen nu de eerste eigenlijke dooponderrichting bij — als motief tot innerlijke vernieuwing. Heel wijselijk ziet hij die uiterlijke nieuwigheid slechts als symbool van een diepere nieuwheid: ze zijn leerlingen van een *nieuw* verbond geworden. — Een tweede motief vindt hij in de deelname aan de mysteriën van Christus.

Het valt zeer moeilijk te bepalen, welke zaak Cyrillus hier met ons woord noemt. We menen, dat zijn werkelijke bedoeling door de hoorders nog niet kan begrepen zijn. Deze wordt pas in de mystagogische catechesen uitgewerkt. In deze situatie kan hij slechts „het eigenlijke van het Christendom” hebben willen noemen.

Ook de *betekenis-onderscheidingen* laten veel ruimte voor gissingen. Verstaanbaar voor de hoorders lijkt ons: „werkelijkheid (zaken) van goddelijke aard (genade) — mee te delen door de riten — voor ingewijden alleen”. Dit wordt geconcretiseerd door Χριστοῦ (fig. 6).

CAT. 1, 1



fig. 6

Het horizontale pijltje betekent, dat de zaak nader is aangegeven.

³⁸⁾ Men bedenke, dat Cyrillus over het Doopsel van volwassenen handelt.

De situatie van de *hoorders* hebben we boven gekenschetst als een situatie van „nieuwigheid”. Nu gaan we dan eindelijk het „eigenlijke” horen, zullen ze gedacht hebben. Deze gedachte der hoorders over de inhoud der te horen catechesen laat zich al heel makkelijk in ons woord, zoals ze dat uit de procatechese kenden, vastleggen. De ruimheid van Cyrillus’ bedoeling zal alleen een heel attente hoorder gevat hebben, want met enige inspanning valt ze wel af te leiden uit de reeds bekende plaatsen. Wij zullen trachten de rol van die attente hoorder te vervullen.

Onze analyse van het gebruiksveld kan in dit geval de chronologische gang van de zinsbouw met vrucht volgen, daar we hier met geen voorafgaande taalmomenten rekening hoeven te houden. Welnu, het eerste woord $\kappa\alpha\iota\ \nu\eta\varsigma$, bij „Verbond” geplaatst zonder lidwoord, vraagt de bijzondere aandacht voor de *nieuwheid* van „het Nieuwe Verbond”, zoals ook uit het vervolg blijkt. $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ doet in „N.T.” vooral de *leer*-onderscheiding uitkomen. Als dan daarop, verbonden en toch ook gescheiden door $\kappa\alpha\iota$, $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ volgt, denkt men ook hier aan het *Nieuwe Verbond*, waarvan Hij de nieuwe inhoud zelf is. Se ipsum afferens attulit omnem novitatem. Door zijn ietwat ongewone, en daarom wel opzettelijke plaatsing vóór $\mu\sigma\tau\eta\rho\omega\nu$, vraagt $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ de hoofdaandacht. Niet van een *ander*, maar van *Christus* is wat volgen gaat³⁹). Dat volgende is dan $\mu\sigma\tau\eta\rho\omega\nu$. Dit woord kan voor deze hoorders reeds van álles betekenen: „leer” over Christus, „riten” van Christus, misschien ook „geheimen” van Christus’ leven. Door het scheidende $\kappa\alpha\iota$, dat een aanvulling aankondigt, wordt „leer” wel uitgesloten. De genitiefvorm wijst echter naar het volgende $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\lambda$. Dit drukt een *toestand* van deelnemer-zijn uit, en heeft dezelfde onderscheidingen als we in $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu(\alpha)$ aantreffen⁴⁰). Na het gebruik in

³⁹) De onkunde waarin we aangaande de betekenis-inhoud van ons woord verkeren, maakt het uiterst moeilijk te bepalen tot welk soort genitivus $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ gerekend moet worden. Al naargelang we „leer”, „riten, die iets meedelen”, „goddelijke zaken betreffende . . .” als kern-onderscheiding aannemen, kunnen we spreken van een genitivus subjectivus, objectivus, auctoris. De situatie vraagt hier alleen die nadere specificaties van ons woord, die het nieuwheidselement onderstrepen. We kunnen alleen het bij elkaar horen van beide „zaken”: Christus en mysteriën vaststellen. Cfr. Kühner-Gerth-Blass, Gr. Gr. Satzlehre, I 334, 3.

⁴⁰) De meeste plaatsen, waar het bij Cyrillus voorkomt hebben betrekking op de eenheid met Christus, soms onder het beeld van wijnstok: cat. 1, 4; soms van olijf: cat. 20, 3; ook direct: cat. 21, 2. Belangrijk voor onze passage is cat. 3, 11: „deelingenoten aan zijn vleselijke tegenwoordigheid”. Dit staat, zoals later zal blijken, dicht

proc. 16 is de presumptie voor „riten” óf: „genaden die in de riten gegeven worden”. De genitivus Χριστοῦ leent zich het best voor de laatste mogelijkheid.

Nu volgt echter een beperking. Wel *zijn* onze „gelovigen” deelachtig aan Christus’ mysteriën, maar nú nog niet volledig, nu slechts door de roeping ertoe⁴¹⁾. Hierdoor blijkt evident, dat μυστηρίων *niet* „riten” betekent. Aan *riten* immers zijn ze *nu* nog niet deelachtig, aan Christus’ mysteriën wel. Doch ook hierop volgt een aanvulling, want deelname „door roeping” is blijkens μὲν slechts een onvolledige. „Na korte tijd”, d.w.z. bij het Doopsel, is die deelname echter volledig. Hoe? Χαρίτι. De rijke gebruiksmogelijkheden van dit woord zijn natuurlijk aan het gehoor niet ten volle bekend. Doch reeds in de pro-catechese blijkt, hoe hiêrdoor juist gelovigen van catechumenen verschillen⁴²⁾. Het is de technische term voor het eigene van de gedoopte. Hij ontvangt die „genade” in het Doopsel. Vandaar dat Cyrillus met dit woord zowel doopsel als doop-genade noemt⁴³⁾.

Maar nu krijgt μυστηρίων weer een andere zin. Het duidt datgene aan wat men *door middel van* het doopsel en de doopgenade verkrijgt en wat men nu reeds enigszins bezit. Niet leer, niet doopriten, niet doopgenade, wat dan wel?

Het enige antwoord dat de hoorders nog rest is: het eigenlijke van het Christendom, dat alleen voor gelovigen bestemd is, door de riten gegeven wordt en onbekend, ja ontoegankelijk is voor buitenstaanders. Wel krijgt dit geheel, *en dit is een stap verder* dan proc. 16, door de specificerende genitivus Χριστοῦ een veel concretere inhoud. De

bij Cyrillus’ bedoeling hier. Ook deelgenootschap aan God, Gods naam en Gods natuur resp.: cat. 12, 15; cat. 5, 1 en 18, 33; cat. 22, 3.

⁴¹⁾ Ook elders spreekt Cyrillus van κλήσις; reeds proc. 1: de oproep tot de (leger-)dienst. In cat. 3, 2 wordt het ontvangen van de χάρις tegenover de roeping tot vergiffenis der zonden gesteld. Deze laatste is typisch voor de staat zijner hoorders.

⁴²⁾ Proc. 13: Wanneer gij ziet hoe de „gelovigen” deelnemen aan de dienst (δικονοῦντες) en zonder zorgen zijn, weet dan: zij zijn in veiligheid, zij weten wat zij ontvangen hebben, zij bezitten de *genade*”.

⁴³⁾ Proc. 2. Na het doopsel van Simon Magus beschreven te hebben, zegt Cyrillus: „Moge er onder u niemand gevonden worden πειράζων τὴν χάριν”. Dit slaat zeker direct op het Doopsel en betekent: iemand die het „sacrament” verzoekt. — In proc. 4 echter is het de doop-genade. Cat. 2, 9: „zij die eenmaal zondigde πρὸ τῆς χάριτος (het ontvangen, in het Doopsel, van de genade)”. Vooral in cat. 3 over het Doopsel wordt het woord telkens aldus gebruikt. Cyrillus verstaat in het woord nog de betekenis „gave” zoals blijkt uit het stellen naast δόσις: cat. 1, 6; 7, 7; 16, 23; 17, 35.

mysteriën betreffen Christus, deelname daaraan is contact met Christus, is „kerstening”, *mysteriën kunnen nu zijn: kersteningsriten*. Hiermee wordt het vage „inwijdingsriten” scherper geconcretiseerd. De hoorder, die zóver gekomen is, zal de pluralis-vorm hoogstens als collectieve eenheid begrijpen, waarmee een concrete religieuze werkelijkheid van een speciaal soort, die ontstaat door het ondergaan van de ritens, generaliserend genoemd is. Welke die is, zou hem alleen de kennis der zaken zelf kunnen leren. Hij voelt: daar ligt een wijde onbekende wereld achter dat woord, een wereld vol goddelijke zonnigheid, waarin de gelovigen vrij en veilig rondwandelen⁴⁴). Het doopsel is de wolk, die nu nog het zicht erop belemmert, maar eenmaal ook de toegang daartoe zal openstellen.

Zo heeft door deze enkele plaatsen ons woord reeds verschillende perspectieven op het christendom geopend. We beweren natuurlijk niet, dat alle hoorders die daarin verstaan hebben en nog minder die zo reflex voor zich hadden als wij dit hier hebben getracht te doen. Wel heeft het woord voor hen een ruimere gebruiksmogelijkheid gekregen. Met dit geval bouwde zich de structuur weer in een nieuwe dimensie uit: *de goddelijke genade-werkelijkheid, die zich door de ritens meedeelt en die in nauw verband brengt met Christus zelf: de diepste kern van het christendom* (fig. 6). Het zal de taak van de catecheet zijn geleidelijk zijn hoorders hiermee vertrouwd te maken⁴⁵).

⁴⁴) Cfr. proc. 13.

⁴⁵) In zijn bij Migne afgedrukte uitgave van de catechesen laat A. Touttée na zijn tekst van de tweede catechese nog een „exemplar alterum” volgen van eveneens 20 nummers. De reden hiervoor ligt in het feit, dat de codd. zeer afwijkende lezingen vertonen. Deze lezingen heeft nu Touttée tot een verstaanbaar geheel verwerkt. Daarbij ging hij alleen op grond van interne gegevens te werk. Deze methode wordt door Joh. Dorn, Zur zweiten Katechese des Cyrill von Jerusalem: Didaskaleion 3 (1914) 1-39 als oncritisch gelaakt. Zelf geeft hij twee lezingen, elk met de nodige varianten, opgesteld niet volgens de inhoud, maar volgens de twee hoofdgroepen van codd., die hij meent te kunnen aanwijzen. De verantwoording van deze teksten was beloofd in een volgend artikel. Voor zover wij weten is dat nooit verschenen. Deze opmerkingen dienen tot motivering, waarom wij de plaats, waar ons woord voorkomt, niet in onze uiteenzetting behandelen. We lezen daar n. 19: „Hij die aan hem (Petrus), die weende, het apostelambt niet misgunde, zal ook u de *evangelische mysteriën* niet ontfeggen (εὐαγγελικῶν μυστηρίων)”. Deze plaats staat geheel los van het rechtstreeks verband. Met de hoofdgedachte hangt hij in zover samen, dat Cyrillus aanspoort tot boete en berouw als voorbereiding op het Doopsel. Hij geeft de zondaren moed door voorbeelden van zondaars aan te voeren, die veel zwaarder gezondigd hadden dan zijn hoorders en toch vergiffenis, het Doopsel en, zoals Petrus, zelfs het apostelambt kregen. Ons woord noemt dan de inwijdingsriten. Is deze plaats

Cat. 4, 16

Het mag misschien verwonderen, dat in de *derde catechese*, die uitdrukkelijk over het doopsel handelt, ons woord niet voorkomt. Afgezien van de willekeurigheid, die elke woordkeus aankleeft, zouden we misschien kunnen wijzen op het feit, dat deze behandeling van het doopsel geen uitleg van de *ritus*, maar alleen van de doctrien daarover beoogt. De uitleg van de riten zal Cyrillus eerst in de mystagogieën geven. Dan zal blijken, dat hij vooral in verband met het ritueel aspect, inclusief zin en werking dier riten, van *μυστήριον* spreekt.

Zo komen we dan aan de *vierde catechese*, een kort overzicht van de inhoud der twaalf artikelen. Elk *δόγμα* wordt kort samengevat. Het zevende is getiteld: Over de H. Geest. We geven het in zijn geheel.

Geloof ook in de H. Geest en zorg de rechte mening over Hem te bezitten, daar velen van de H. Geest vervreemd zijn en goddeloze dingen over Hem leren. Gij echter moet weten, dat die H. Geest één is, ondeelbaar, veelvermogend; veelvoudig in zijn werkingen, is Hij zelf niet verdeeld.

Τὸ γινῶσκον τὰ μυστήρια, τὸ ἐρευνῶν πάντα, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Hij is het, die de *mysteriën kent*, die alles doorvorst, zelfs de diepten van God.

Hij is het, die in de gedaante van een duif op de Heer Jezus Christus is neergedaald; die in Wet en Profeten werkte; die ook nu op het ogenblik van het Doopsel uw ziel bezegelt. Aan Zijn heiligheid heeft elke geestelijke natuur behoefte. Wie tegen Hem durft lasteren, krijgt geen vergiffenis, niet in deze tijd en niet in de toekomstige. Hem komt met Vader en Zoon de aan zijn waardigheid verschuldigde eer toe ⁴⁶⁾, naar Hem verlangen ook Thronen en Heerschappijen, Machten en Krachten. Want één is er God, de Vader van Onze Heer Jezus Christus, en één is er Heer: Jezus Christus, de eengeboren Zoon van de enige God, en één de H. Geest, die alles heiligt en vergoddelijkt, Hij die gesproken heeft in Wet en Profeten, in Oud en Nieuw Verbond.

van Cyrillus, dan zou dit een voor hem ongewone manier van gebruik zijn. Wegens de twijfelachtigheid der echtheid en het ontbreken van alle relief in de tekst, waardoor het gebruik ook voor ons methodologisch doel weinig waarde bezit, volstaan we met deze vermelding.

⁴⁶⁾ In afwijking van *Touttée* lezen wij met *Rupp* in plaats van *ὅπερ οὖν Πατρὶ καὶ Υἱῷ τῇ τῆς θεότητος δόξῃ τετίμηται* de woorden: *ὅπερ μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τῆς ἀξίας τιμῇ τετίμηται*.

Volgens zijn gebruikelijke werkwijze geeft *Cyrellus* de grote algemene idee in concrete handelingen weer, om aan het eind die idee samenvattend te formuleren. Hier wil hij de Godheid van de H. Geest aantonen. Van diens werkzaamheden behandelt hij de *specifiek goddelijke kennis* door die aansluitend aan 1 Cor. 2, 10 in zijn hoogte en diepte uit te beelden⁴⁷). Daartoe gebruikt hij ons woord.

Vandaar dat de *zaak*, door ons woord genoemd, de eigen sfeer der goddelijke werkelijkheid is, hetzij die Gods wezen of zijn gedachten en werken betreft.

Van de *betekenis-onderscheidingen* die we reeds kennen, wordt het element „goddelijk” hier toegespitst tot „*specifiek goddelijk*”, „Gode alleen eigen”, „Hem gereserveerd”. Verder vinden we nog „*ondoorgegrondelijk*” en wel voor „*buitenstaanders*” . . . van de goddelijke sfeer: de schepselen. De onderscheiding „*uiterlijke vorm, waarin*” raakt hier geheel latent (fig. 7).

CAT. 4, 16



fig. 7

De *hoorders* hebben deze gebruikswijze in haar volle omvang verstaan. Zowel in het paulinisch, als christelijk, als religieus filoso-

⁴⁷) 1 Cor. 2, 7 lezen we: „Maar wij verkondigen een wijsheid Gods, een geheimvolle, een verborgene . . .” Men vergelijk ook I Cor. 13, 2.

phisch gebruik duidt μυστήρια de verborgen hoogte en diepte der ontoegankelijke Godheid aan.

Het *veld van gebruik* levert enige gegevens, waaruit Cyrillus' bedoeling nog beter blijkt. Vooreerst duidt hier het lidwoord met de pluralisvorm op de eenheid van alles wat onder dit bepaalde soort ressorteert: alles wat mysterie is⁴⁸). Die gehele mysterie-wereld „kent” de Geest. Cyrillus gebruikt niet *οὐὸν* maar *γινῶσκον*. Dit verraadt de toepassing van andere onderscheidingen in de betekenis van ons woord dan in proc. 6. Het gaat hier niet om een doorzien van het verbergende uiterlijk tot in de diepe inhoud, maar om een kennis in alle volheid. Naast τὸ ἐρευνῶν πάντα met de toevoeging καὶ τὰ βᾶθη geeft μυστήρια misschien de dimensie der goddelijke *verhevenheid* aan, waardoor zijn wezen zich verheft boven het bereik der schepselen.

Deze plaats betekent een waardevolle verrijking van de betekenis. Door de accentuering van het eigen-goddelijke, dat ongenaakbaar verheven staat boven alle nadering der schepselen, komt het gebruik van proc. 12, maar vooral dat van proc. 6, in voller licht te staan. Voor de kennis van iets eigen goddelijks kan alleen de H. Geest, die al Gods Geheimenissen doorgrondt, de mensen „waardig” d.i. geschikt maken. Ook blijkt de structuur van het mysterie op deze plaats dezelfde als boven: steeds opnieuw is het: *iets eigen-goddelijks in een bepaalde verhouding tot „buitenstaanders”*. Men vergelijkte onze schematische voorstelling. Juist wegens het eigen-goddelijke blijft, ook bij de meest vertrouwelijke mededeling en het innigste contact, in die verhouding steeds de onoverbrugbare afstand van het ongenaakbare bewaard. De Godheid blijft steeds iets verborgens, evenals al wat Hij onder de mensen verricht: steeds is het „Geheim”.

Cat. 4, 17

Met de laatste zin van het vorige nummer heeft Cyrillus zijn „korte samenvatting” van de eigenlijke geloofsleer beëindigd⁴⁹). Wat nog

⁴⁸) F. M. Abel, Grammaire du Grec Biblique. Paris 1927, 120 sq.

⁴⁹) In cat. 4, 3 wordt wat volgt aldus aangekondigd: „Vóór de overgave van wat het „geloof” betreft (πρὸ δὲ τῆς εἰς τὴν πίστιν παραδόσεως) schijnt het mij geschikt nu eerst in hoofdlijnen kort de noodzakelijke leerstukken (δογματῶν) samen te vatten.” Cat. 4, 18 schijnt hiervan de afsluiting te zijn: „Nadat ge dit eerbiedwaardig en roemrijk en alheilig geloof hebt leren kennen, moet ge ook leren wie gij zelf zijt”. Dit „geloof” schijnt dus te eindigen met het artikel over den

volgt zou men volgens *zijn* begrip niet meer tot de „pistis” en de „mysteriën”, die immers over het goddelijke zelf gaan, maar misschien tot het eschatologische, de „verwachting”, m.n. de verrijzenis, moeten rekenen. Wat daarvan ook zijn moge, de onmiddellijk volgende passage, die wij om haar belang en samenhang wederom volledig vertalen, bevat een *terugblik* op het voorafgaande en een *program* voor wat volgen gaat in de latere onderrichtingen.

Bewaar dit als een merkteken ten allen tijde in uw geest ⁵⁰⁾. Wat U daarvan nu in hoofdlijnen vluchtig gezegd is, zal later, als de Heer het geeft, met bewijsvoering uit de Schriften zo uitvoerig mogelijk gezegd worden.

<p>Δεῖ γὰρ περὶ τῶν θεῶν καὶ ἁγίων τῆς Πιστεως μυ- στηρίων, μηδε τὸ τυχὸν ἀνευ τῶν θεῶν παραδίδο- σθαι γραφῶν καὶ μὴ ἀπλῶς πιθανότησι καὶ λό- γων κατασκευαῖς παρα- φέρεσθαι.</p>	<p><i>Want het is plicht, daar waar het gaat over de goddelijke en heilige mysteriën van het geloof, zelfs niet het geringste over te dragen zonder de goddelijke Schriften en in geen geval zich zonder meer door aannemelijk- heidsredeneringen en opmaak van woorden te laten leiden.</i></p>
---	--

Ja zelfs als *ik* u die dingen zeg, moet ge mij niet zonder meer geloven, als ge de bewijzen van het verkondigde niet uit de Goddelijke Schriften krijgt. Want juist dát heil, dat het geloof brengt, komt niet van zelfgevonden redenering, maar van de bewijskracht der goddelijke Schriften.

H. Geest. Daarop volgen uiteenzettingen over de mens naar ziel en lichaam, over eten, kleding, over de opstanding en de H.H. Schriften. Voor het Doopsel wordt naar het voorafgaande en volgende verwezen.

⁵⁰⁾ De zin: Ταύτην ἔχε τὴν σφραγιδα ἐν τῇ διανοίᾳ σου πάντοτε, ἥτις νῦν . . . verklaart *Touttée* (noot 1): „significat firmum et indelebilem assensum”, en vertaalt: „Hoc signaculum in mente tua semper habeto”. Cat. 1, 5 en 23, 28, door hem als bewijs aangevoerd, gebruiken alleen het *werkwoord*. — *Haueser* (B.K.V.) vertaalt: „Bewahre in deinem Geiste stets dieses Siegel” en verklaart zonder bewijs: „D.i. den hl. Geist”. De oude vertaling van *Nirschl* (BKV, Kempten 1871) verklaart het als de *leer* over de H. Geest, die de leer over God *afsluit*. Geen van deze vertalers houdt voldoende rekening met het volgende ἥτις . . . Wij moeten daarom, uitgaande van de mogelijkheden van de betekenis, uit deze situatie de hier toegepaste onderscheidingen opmaken. Welnu, behalve als technische term voor het sacramentele geestelijke merkteken en voor het kruis-teken, kan het bij Cyrillus hetzelfde betekenen als σημεῖον: cfr. cat. 5, 5; 12, 8; 13, 36. Cyrillus wil hier zeggen, dat deze korte samenvatting van het geloof een ken-teken van de christen is. „Korte kenmerkende inhoud” lijkt ons hier de kern-onderscheiding. Het „door geloven bevestigen” wordt wel toegepast, maar niet als kern.

De *situatie*, waarin *Cyrellus* deze passage tot stand bracht, vroeg niet alleen om een louter feitelijke mededeling van de te volgen methode, maar ook om een, zij het dan min of meer impliciete, *motivering* van die methode. Juist voor dit laatste nu is de woordkeus van belang. Door met het bepaalde woord, in dit geval $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$, vergezeld van enige adjectiva en van een inhoudbepalend nomen, de *aard* der volgens die methode te behandelen zaken te kenschetsen, wil een spreker vaak zijn *argumenten* uitdrukken.

De *zaak*, die genoemd wordt, zijn de artikelen van het symbolum. — De *betekenis-onderscheidingen*, waarmee ze wordt genoemd in ons woord, zijn: „sacrale leerformule over specifiek goddelijke zaken — mee te delen aan *gelovenden*”. De andere onderscheidingen worden niet uitdrukkelijk toegepast (fig. 8).

CAT. 4, 17

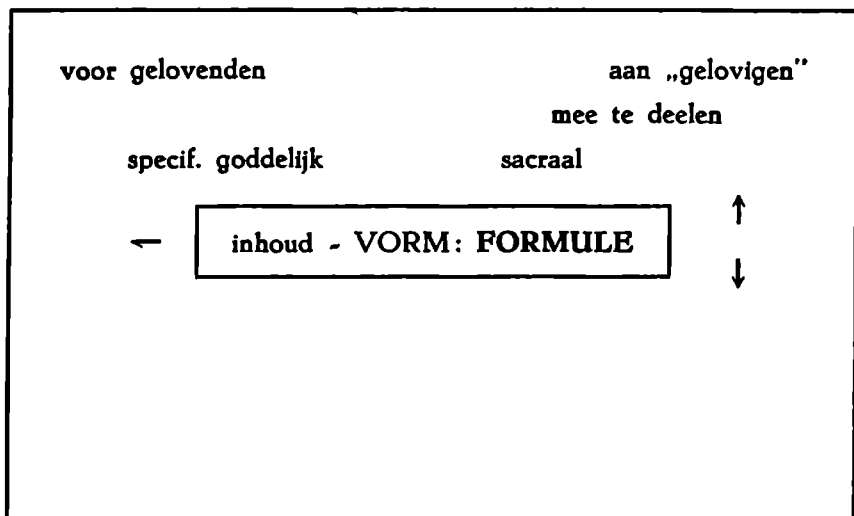


fig. 8

„Gelovende” is hij, die de inhoud van de geloofsformule aanvaardt, „gelovige” hij, die de formule meegedeeld krijgt.

De *hoorder* verkeert thans reeds in een veel gunstiger situatie, omdat hij nu beter weet over welke zaken het gaat.

Ofschoon geen van de onderscheidingen der woordbetekenis nieuw

voor ons is, heeft deze plaats zijn belang, omdat we ons woord in een meer *technische* gebruikswijze zien optreden, die getuigt van een reeds beter vertrouwd zijn met de *zaak*. Bovendien werpt dit geval licht op de vorige, m.n. dat van proc. 12.

Reeds de aandachttrekkende plaatsing voorop, die ons deed vertellen: „waar het gaat over . . .”, is een bewijs, dat de keus van ons woord een belangrijk hulpmiddel is voor het naar voren brengen van sprekers bovenbeschreven bedoeling. Van elders weten we, welk een hoge waarde Cyrillus hecht aan de goddelijke Schriften als gezagsbron voor de christelijke leer⁵¹). Hier onderstrepen de onderscheidingen: „specifiek goddelijk”, „verheven boven het eigen-menselijk kennen” reeds ruimschoots Cyrillus' oogmerk: *goddelijke* mysteriën kunnen alleen door *goddelijke* Schriften worden waar gemaakt. De adjectiva θεῶν καὶ ἀγῶν versterken dit nog. Iets nieuws brengen ze niet. Toch valt deze toevoeging ook hierdoor te verklaren, dat, door toedoen van het de inhoud van μυστηρίων nader bepalende πίστεως, ons woord meer *technisch*, d.w.z. meer onmiddellijk zaak-typerend, gebruikt wordt. Πίστις noemt de inhoud van het symbolum. Ook de rest van de context oefent zijn invloed op ons woord uit. De bewijsvoering uit de H. Schrift wordt door δεῖ als een noodzakelijke, we zouden zeggen: uit de aard van de geloofsinhoud, de mysteriën, zelf voortvloeiende methode aangekondigd. „Overdragen van mysteriën” moet samen-vallen met „bewijzen uit de H. Schrift”. Παραδίδοσθαι kennen we reeds van proc. 12. Thans heeft het tot onmiddellijk grammaticaal object niet μυστήρια maar μηδὲ τὸ τυχόν. Dit laatste is een zelfstandig aangevoelde uitdrukking. Toch verwijst het indirect naar μυστήρια en — dit opent een nieuw zicht op ons woord — doet ons dit woord, of juister de zaak en indirect het woord, als een *meer-voud* verstaan: de „Pistis” is een geheel van *meerdere* „mysteriën”. Daar παραδίδοσθαι echter indirect toch μυστήρια tot object heeft, menen we, dat in ons woord de onderscheiding „sacrale leer-formule” de kern van de hier gebruikte woordbetekenis is: Een „sacrale formule” is het wat men „overdraagt”. Zij *bevat* de goddelijke inhoud. De „goddelijke zaken” zelf worden niet „overgedragen”. Παραδίδοσθαι slaat hier op de *uitleg* van het symbolum.

Zo werkt de gehele context en vooral ons woord mee, om deze schriftuurlijke bewijsvoering als iets noodzakelijks te motiveren. Met een beroep op het taalgevoel van mijn lezers zou ik hen willen vragen

⁵¹) Men vergelijkte hiervoor het derde hoofdstuk.

in plaats van $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\nu$ eens een ander meer neutraal woord, dat Cyrillus voor dezelfde zaak gebruikt, b.v. $\delta\omicron\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ te willen lezen. Dan pas ervaart men, al taal-gebruikend, waarom juist ons woord gekozen is en hier past. —

Een laatste bron voor het verstaan van ons woord biedt misschien de laatste zin van dit nummer: „Want juist dát heil, dat het geloof brengt enz.”. „Geloof” slaat hier op de *inhoud* van wat het symbolum in formules meedeelt, en betreft dus ook de mysteriën. Deze inhoud is heil-brengend ($\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$), doch slechts dán, als men hem aanvaardt als een goddelijke realiteit, hem aanneemt in geloof aan Gods openbaring. Tegenover dit gelovend kennen stelt Cyrillus het redenerend, ongeholpen, menselijk kennen⁵²). Daar deze zin met een verklarend $\gamma\acute{\alpha}\rho$ aan het voorafgaande is vastgeknoopt, mogen we misschien hier reeds in ons woord ook het heils-moment als betekenis-onderscheiding aannemen. Zeker blijkt er volgens Cyrillus een antinomie, of misschien juist een ongeproportioneerdeheid, te bestaan tussen het openbaringskennen van de mysteriën en het zelfstandig, of beter eigengereid, menselijk denken.

De balans opmakend van wat deze plaats ons aan inzicht in de betekenis leverde, kunnen wij deze vooreerst beschouwen als een bevestiging van onze interpretatie van proc. 12, waar we de overgave van de „pistis” als door Cyrillus bedoeld, maar in taal nog niet voor de hoorders uitgedrukt verklaarden. Maar hij geeft tevens een aanvulling daarop. Dáár ging het, zeker in het eerste geval, meer om de betekenis van het woord, hier meer om de zaak. De zaken blijken dezelfde. Ginds werd meer gelet op een bijzonder karakteristiek van het geheel van het geloof, hier op inhoud en onderdelen. Het enkelvoud van $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ kan dus ook voor *afzonderlijke mysteriën* gebruikt worden. — Hier wordt het woord verduidelijkt met $\pi\lambda\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$; dit betekent een stap verder in het proces der woordmaking. Het specifiek goddelijke van de geloofsinhoud, dat in proc. 6 en 12 reeds lag opgesloten, komt na cat. 4, 16 nog duidelijker uit. — Was reeds vroeger verband merkbaar tussen mysteriën en H. Schrift, thans werd dit uitdrukkelijk erkend. — Gebruikte Cyrillus vroeger ons woord zonder lidwoord en meer generaliserend, thans nu de zaken bekend zijn, kan hij het *technisch en typerend* aanwenden, zonder vrees misverstaan te

⁵²) Wij blijven hier buiten de kwestie van „natuurlijk” kennen. Cyrillus heeft zich dit probleem, althans hier, niet gesteld. Hij gaat eenvoudig van het feit uit, dat alleen door de mededeling Gods in de Schrift deze goddelijke zaken kenbaar worden.

worden. — Over het heils-moment willen we geen zekere conclusies vastleggen. — De tweedeling $\mu\sigma\sigma\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ en $\acute{\epsilon}\lambda\pi\iota\varsigma$ van proc. 6 en 12 menen we uit deze plaats te kunnen verklaren, zoals we boven reeds suggereerden, als aangevend de twee onderdelen van het symbolum, waarvan het eerste de eigenlijk gezegde mysteriën, *die namelijk God en de verlossing door Christus betreffen*, behandelt, en het tweede over mens en eschatologie: verrijzenis van het vlees en eeuwig leven spreekt. — Onze opmerking bij proc. 12 over de catechetische methode in verband met ons woord wordt hier aangevuld. Voor *Cyrillus is catechiseren*: overdragen van de mysteriën der H. Schrift aan gelovenden. Men lette echter wel: hij stelt dit niet tegenover *dieper* kennen, maar tegenover *eigengereid*, on geholpen en dáárom onbeholpen menselijk kennen.

Cat. 6, 29 a, b, c

Ook na de korte uiteenzetting van het symbolum blijft Cyrillus zijn hoorders als in een overgangsstadium verkerend beschouwen. Het is dan ook begrijpelijk, dat hij de *viijde catechese*, die over het geloof handelt en waarin de letterlijke tekst van het symbolum „overgedragen” wordt, aanvangt met zijn gehoor opnieuw te herinneren aan de hoge waardigheid van hun nieuwe staat als „gelovige”. — In het vervolg spreekt hij over het geloven zelf en geeft een laatste aanbeveling vóór de eigenlijke „overgave”.

We ontmoeten er dezelfde termen als in proc. 12: „Alleen het „geloof”, dat u thans door de Kerk gaat „overgegeven” worden, ($\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$) en dat bijeengebracht is uit geheel de Schrift, moet ge u door leer en belijdenis eigen maken en zorgvuldig bewaren ($\tau\acute{\eta}\rho\eta\sigma\omicron\nu$).” Zij moeten het letterlijk van buiten leren, mogen het niet op papier schrijven, maar behoren het in hun hart te griffen. Laat ze bij het memoriseren oppassen, dat geen catechumeen iets van het „overgedragene” te horen krijgt. Deze korte formule bevat, als een mosterdzaadje vele takken, heel de godsdienst ($\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$), heel de geloofsleer ($\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$), heel de leer van Oud en Nieuw Verbond ⁵³). Dan heeft de overgave plaats. — In een slotwoord klinken weer dezelfde vermaningen. Bewaar dit overgegeven geloof onbesmet tot de verschijning van O.H.J.C. ⁵⁴).

Het lijdt nu geen twijfel meer, dat Cyrillus reeds in proc. 12 dit

⁵³) Cat. 5, 12.

⁵⁴) Cat. 5, 13.

„geloof” als *μυστήριον* aanduidde. Maar merkwaardig genoeg komt ons woord in deze vijfde catechese niet voor. Wel echter in een passage van de volgende, waaruit blijkt, dat Cyrillus zijn hoorders nog steeds beschouwt als in overgang zijnde naar het eigenlijke onderricht over de mysteriën. Het onderwerp van de catechese leent zich er nochtans toe. Zij handelt volgens de titel over „Gods alleenheerschappij en over ketterijen”. Eén dier haeresieën is het manicheïsme met zijn leer over een goede en een boze God. Eerst behandelt Cyrillus uitvoerig de voorgeschiedenis⁵⁵). Dan komt hij op de stichter Mani en verhaalt van een dispuut, gehouden tussen deze en bisschop Archelaus⁵⁶). Met allerlei teksten tracht Mani te bewijzen, dat de Oud-testamentische God de slechte is. Archelaus stelt daar telkens parallelteksten uit het Nieuwe Testament tegenover, zodat de „beide” Goden éénzelfde gedragslijn blijken te volgen. Voor ons belangrijk wordt het, als Mani uitroept: „En wat voor een God is dat, die verblindt? Paulus heeft toch gezegd: *de god van deze wereld* heeft het denken der ongelovigen verblind, opdat de glans van het evangelie voor hen niet stralen zou”⁵⁷). Maar Archelaus retourneert ter zake: „Lees eens wat daaraan onmiddellijk voorafgaat. „En als ons evangelie verhuld is, dan is het verhuld voor degenen die verloren gaan”. Ziet ge, dat het verhuld is voor wie verloren gaan? Men moet toch het heilige niet aan de honden geven”⁵⁸). Dan wijst Archelaus op Jezus’ parabelen, die volgens hem tot doel hebben, dat de hoorders ziende niet zien zouden. „Was het soms uit haat dat hij wilde, dat ze niet zagen? of wegens

⁵⁵) Cat. 6, 22 is sprake van een zekere Scythianos, die, zonder iets gemeen te hebben met Jodendom of Christendom . . . vier boeken samenstelde, . . . waarvan het vierde *Μυστηρίων* getiteld was. Wij vermelden dit gebruik van ons woord volledigheidshalve.

⁵⁶) Cyrillus stelt het voor alsof dit dispuut in werkelijkheid heeft plaats gehad (cat. 6, 27). We hebben hier waarschijnlijk te doen met een gefingeerd geval, dat als literaire vorm voor een strijdschrift tegen de Manichaeën diende. *Bardenhewer* Altkirchl. Lit. III. Wat hiervan ook in werkelijkheid wezen mag, voor ons doel heeft dit verder geen belang. Wel ontleende Cyrillus ook de voorafgaande mededelingen over het Manichaeïsme waarschijnlijk aan deze *Acta disputationis archelai episcopi*, waarvan we een latijnse vertaling uit het midden der vierde eeuw bezitten. De passage van n. 27-28 komt daarin echter niet voor. Is dit een teken, dat Cyrillus uit een oudere bron geput heeft?

⁵⁷) 2 Cor. 4, 4.

⁵⁸) Cat. 6, 28. Deze tekst van Mt. 7, 6 vinden we herhaaldelijk gebruikt ter verantwoording van de disciplina arcani. Cfr. *Ambrosius*. In Ps. 118 expos. 2, 28 (M.L. 15, 1220) *Athanasius*, C. Arianos c. 11 (M.G. 25, 268) *Didache* 9, 5. *Tertullianus*, *De Praescr.* 41. (M.L. 2, 56).

hun onwaardigheid (διὰ τὸ ἀνάξιον), daar zij hun ogen gesloten hadden?"

Wat volgt schijnt wel niet meer van Archelaus te zijn ⁵⁹). Cyrillus geeft twee verklaringen van de verblindings. De eerste interesseert ons minder. Des te meer de tweede. Zij bevat heel de mysterie-opvatting, die achter Cyrillus' geheimhoudingspraktijk staat. We zullen de tekst onverkort weergeven. Om echter herhalingen te voorkomen, worden de uitdrukkingen, die herinneren aan proc. 6 en 12 en die de situatie van de mysteria-passus vormen, op bijzondere wijze aangegeven.

Ἄλλ' οὐ θέλεις οὕτω νοῆσαι· ἐστὶ καὶ ἄλλῃ ἐξήγησις. Τυφλοὶ καὶ ὁ ἥλιος τοὺς ἀμβλυποῦντας· καὶ οἱ ὀφθαλμιῶντες τυφλοῦνται, βλαπτόμενοι ὑπὸ τοῦ φωτός· οὐχ ὅτι τυφλωτικός ἐστὶν ὁ ἥλιος, ἀλλ' ὅτι ἡ ὑπόστασις τῶν ὁμμάτων οὐ βλέπει. Οὕτω καὶ οἱ ἄπιστοι, νοσοῦντες τὰς καρδίας, οὐ δύνανται ἐνιδεῖν τῆς θεότητος ταῖς ἀκτῖσιν.

Καὶ οὐκ εἶπεν· Ἐτόφλωσε τὰ νοήματα, εἰς τὸ μὴ ἀκοῦσαι τὸ Εὐαγγέλιον· ἀλλ' εἰς τὸ μὴ διαυγάζαι τὸν φωτισμὸν τῆς δόξης τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τὸ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι τοῦ Εὐαγγελίου πᾶσιν ἐφίεται· ἡ δὲ δόξα δὲ τοῦ Εὐαγγελίου τοῖς Χριστοῦ γνησίοις μόνοις ἀφωρίσται. Ἐλεγεν οὖν ὁ

Wilt ge het niet zó verstaan, dan bestaat er nog een andere uitleg. Ook de zon *verblindt* degenen die *zwakke* ogen hebben en zij die aan een oogziekte lijden *ondervinden nadeel* van het licht en worden erdoor verblind. Dit ligt niet aan de zon, maar aan de gesteldheid der ogen, die niet zien kunnen. Zo ook kunnen de *ongelovigen*, ziek van hart als ze zijn, niet in de stralen der Godheid kijken.

Hij zeide dan ook niet: „Hij heeft de gedachten verblind, opdat ze niet *het evangelie* zouden kunnen horen, maar „opdat niet de *glans van het evangelie* van O. H. J. C. voor hen stralen zou.” Want allen zijn in de gelegenheid het evangelie te *hóren*; de *glorie* van het evangelie echter blijft *gereserveerd* voor die Christus toebehooren. Tot degenen die het *vermogen* om te horen niet bezaten, sprak de Heer in *parabels*, aan zijn leerlingen echter verklaarde

⁵⁹) Ofschoon Cyrillus n. 30 voortgaat: „Met dergelijke en nog veel meer andere argumenten werd de draak op de vlucht gedreven”, is het volgens *Toultée* (4) wel zeker, dat reeds vanaf n. 29 Cyrillus zelf aan het woord is. In elk geval is het laatste stuk, waarin ons woord voorkomt, van hem.

Κύριος, τοῖς μὲν ἀκοῦσαι
μὴ δυναμένοις ἐν
παραβολαῖς· τοῖς δὲ
μαθηταῖς ἐπέλυε κατ'
ἰδίαν τὰς παραβολάς· ὁ
αὐγασμὸς γὰρ τῆς δόξης
τοῖς πεφωτισμέ-
νοις, ἢ τύφλωσις τοῖς
ἀπίστοις.

- a. Ταῦτα τὰ μυστή-
ρια, ἃ νῦν ἡ Ἐκκλησία
διηγείται σοι τῷ ἐκ κατη-
χουμένων μεταβαλλομέ-
νῳ, οὐκ ἔστιν ἔθος ἔθνι-
κοῖς διηγεῖσθαι.
- b. Οὐ γὰρ ἐθνικῶ τὰ περὶ
Πατρὸς καὶ Υἱοῦ
καὶ ἁγίου Πνεύμα-
τος διηγούμεθα μυσ-
τήρια, οὐδὲ τὰ περὶ
τῶν μυστηρίων ἐπὶ
κατηχουμένων λευκῶς
λαλοῦμεν·
- c. ἀλλὰ πολλὰ πολλάκις
λέγομεν ἐπικεκλυμέ-
νῳ, ἵνα οἱ εἰδότες
πιστοὶ νοήσωσι καὶ οἱ
μὴ εἰδότες μὴ βλαβῶ-
σι.

Hij afzonderlijk die parabels.
Want de straling der glorie is
voor de *verlichten*, de verblinding
voor de *ongelovigen*.

Deze *mysteriën*, die de Kerk U
thans bij uw overgang uit het
catechumenaat meedeelt, deelt
men niet aan heidenen mee.

Want in tegenwoordigheid van
een heiden gewagen wij niet van
de *mysteriën die Vader, Zoon en
H. Geest betreffen* ;

en waar het gaat over de
mysteriën, spreken wij ook niet
vrijuit waar catechumenen bij zijn;
maar veel daarvan zeggen wij *in
bedekte termen* opdat de gelovi-
gen, die op de hoogte zijn, ons
verstaan, en zij, die niet op de
hoogte zijn, *geen nadeel* ervan
ondervinden.

Cyrillus wil in de laatste passage laten zien, hoe het geheimhou-
dingsgebruik van de Jeruzalemse Kerk een toepassing is van wat op-
gesloten ligt in de goddelijke aard der openbaring, genomen in haar
verhouding tot het menselijk onvermogen en hoe dit gebruik gemoti-
veerd kan worden uit de H. Schrift zelf, daar deze duidelijk te kennen
geeft, dat de verhevenheid van de goddelijke openbaring niet ge-
proportioneerd is aan het zieke onvermogen dergenen, welke de genade
nog niet verlicht heeft en die Christus nog niet toebehoren. Voor hen
wordt het licht verborgen achter een verhullende vorm. Deze structuur
van de openbaring *typeert* Cyrillus met de term μυστήρια.

De *zaak* is de inhoud van het symbolum, uitgelegd in de catechesen.

— De *betekenis-onderscheidingen* zijn dezelfde als in proc. 6, 12, cat. 4, 16 en 17 te samen. Het gebruik is hier wel technisch-typerend, maar door de drievoudige herhaling komt *het woord zelf* toch sterk op de voorgrond (fig. 9).

CAT. 6, 29 a, b, c

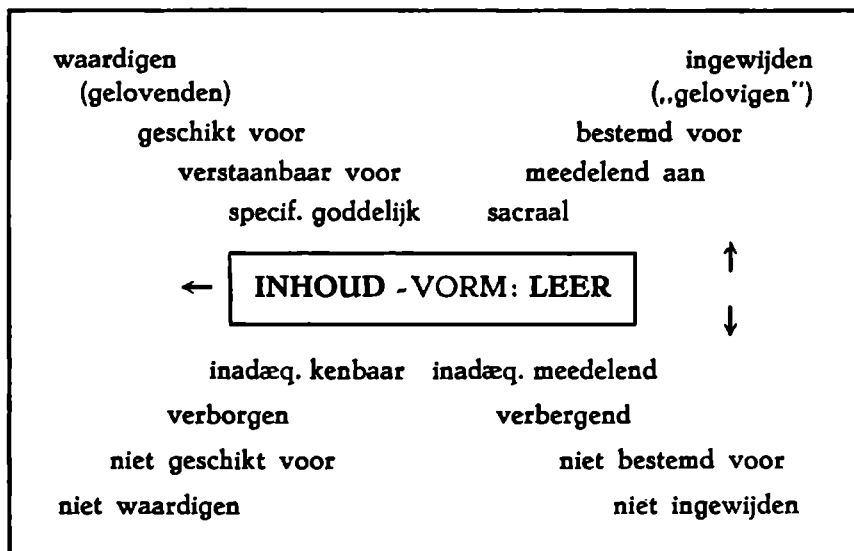


fig. 9

Deze figuur geeft de betekenis-mogelijkheid voor het gebruik op deze drie plaatsen.

Voor de *hoorder* is deze passage een repetitie van wat hij aan termen en zakelijke onderrichting in verband met de mysteriën gehoord heeft. Toch wordt hij — en terecht — nog behandeld als „in overgang”. De mysteriën over de Triniteit zullen immers pas in de volgende catechese gaan behandeld worden.

Zelden vonden we de situatie van ons woord zo zorgvuldig voorbereid als hier. Al wat in proc. 6 en 12 op het woord volgde, gaat hier daaraan vooraf : de vergelijking van wijn en zieken ginds, die van zon en ooglijders hier ; de toepassing op de catechumenen ginds, op de ongelovigen hier. — Het gereserveerd-zijn voor de gelovigen kon wel moeilijk duidelijker worden uitgedrukt dan met ἀφώρισται τοῖς Χριστοῦ γνησίοις. De tegenstelling tussen het *horen* van het *evangelie* en het

zien van de *glans* ervan vonden we reeds in het beeld van de vurige wijn en de diepte der H. Schrift uitgedrukt. De herinnering aan Christus' parabels laat het *uiterlijk moment* nog eens apart naar voren komen. Tenslotte, als Cyrillus „verlichten” tegenover ongelovigen stelt, verstaat iedere hoorder daarachter gedoopten en ongedoopten ⁶⁰⁾. Het genade-element, nodig voor het kunnen verstaan der mysteriën, zoals proc. 6 dat releveerde, ontbreekt ook hier niet. Daarbij wordt ook de „onwaardigheid” nog eens duidelijk als fysisch onvermogen getekend ⁶¹⁾.

Het horen van deze passage roept dus als van zelf de herinnering aan de voorafgaande mystérion-gevallen op. Er ontbreekt hier niets dan de term zelf. Die volgt thans driemaal. De hoorders hebben het verband onmiddellijk begrepen.

Met zulk een situatie kunnen we rustig de gang van de tekst volgen, omdat we zeker zijn, dat we aansluiten bij de gedachtegang van de hoorder.

„Deze mysteriën” wijst op de stof der „onderhavige” catechesen, die nú, d.i. in deze voorbereiding tot het Doopsel, gegeven worden.

Διηγείται heeft tot direct voorwerp: „de woorden, de leer over” ⁶²⁾. Zo krijgen we in a. als kern: „sacrale woorden” met als eerste onderscheiding: „over zuiver goddelijke zaken”. —

Door de nader bepalende relatieve zin „welke de Kerk u thans bij uw overgang uit het catechumenaat meedeelt” wordt in ons woord de onderscheiding: „mee te delen aan gelovigen alleen”, welke ook boven uitdrukkelijk als kenmerkend voor de eigenlijke inhoud van het evangelie was aangegeven, toegepast, terwijl door het zinslid: „deelt men niet aan heidenen mee” daaraan als betekenis-onderscheiding „niet bestemd voor buitenstaanders” wordt toegevoegd. Zo vat ons woord alle trekken, die in het voorafgaande dispuut als voor de verhouding van de christelijke leer tot de niet-christenen typisch zijnde waren bijeengezet, samen.

Als men na dit alles nog niet overtuigd zou zijn, dat dergelijke heilige zaken aan heidenen en ongedoopten niet moeten worden meegedeeld, zal Cyrillus het nogmaals met een γὰρ motiveren. Hij weet nu echter, om de verhevenheid dier zaken als motief aan te voeren,

⁶⁰⁾ De dopelingen heten φωτιζόμενοι.

⁶¹⁾ Cfr. noot 27 van dit hoofdstuk. De kwestie van de „waardigheid” komt verder in het derde en vierde hoofdstuk ter sprake.

⁶²⁾ Men vergelijkte voor dit woord de interpretatie van proc. 12. Ons leer geeft zeer goed de collectieve zin van de pluralisvorm μυστήρια weer.

niets beters te doen dan ze nogmaals *μυστήρια* te noemen, met uitdrukkelijke aanduiding bovendien van hun zo verheven inhoud: (zij handelen) over Vader, Zoon en H. Geest. Ook hier is wel het uiterlijk moment: „sacrale woorden, leer over” de kern-onderscheiding, die nader bepaald wordt door die verheven goddelijke inhoud.

Niet alleen echter tegenover de heidenen, ook tegenover catechumenen blijft de Kerk gereserveerd. Om echter ook dit te motiveren: nogmaals ons woord! Juist de plaatsing voorop maakt de motiveringsbedoeling zeer aannemelijk: „en waar het over *de mysteriën* gaat, dáár spreken we ook niet vrij uit als er catechumenen bij zijn”. Ons woord is hier met nadruk, maar tevens al geheel technisch gebruikt. Dit blijkt uit het lidwoord „de” (bekende). Het gaat direct om de *zaken*. Dit blijkt uit τὰ περὶ . . . d.w.z. „de leer over”. Omdat de woorden van het symbolum „zulke verheven goddelijke zaken bevatten”, d.i. mysteriën zijn, dáárom . . . en nu volgt een eveneens reeds bekend gevolg uit de verhouding van mysteriën tot catechumenen: dáárom vertelt men ze *niet vrij uit*, maar laat de sluier erover, insinueert men *bedektelijk*, opdat de gelovigen, die (de inhoud der mysteriën) kennen (εἰδότες), die duistere woorden doorzien (νοήσωσι) en zij die (de mysteriën) niet kennen, ook geen schade ervan ondervinden (door misverstaan). Hiermee worden nog eens duidelijk de onderscheidingen: „niet verstaanbaar voor buitenstaanders”, en „verborgen inhoud” resp. „verbergend uiterlijk” geactueerd en toegepast, zodat de hoorders thans in het woord *μυστήρια* een volledig beeld gekregen hebben van *de verhouding van het eigenlijke christendom*, althans de christelijke leer, *ten opzichte van „gelovigen” en „buitenstaanders”*, een verhouding, die voortvloeit uit *de aard zelf van het christendom*, zoals Cyrillus het in deze catechesen-situatie ziet. Het brengt in menselijke vormen een specifiek goddelijke inhoud, welke alleen door „waardigen” te verstaan is en daarom aan hen alleen mag worden meegedeeld. En toch weten die hoorders eigenlijk van dat christendom zelf nog niets! Deze onkunde zal eerst in het volgende stadium worden opgeheven en de groei in kennis zal zich ook in het inhoudrijker gebruik van ons woord aftekenen.

Terugblik

In dit eerste stadium van de catechisatie noemt Cyrillus met *μυστήριον* in singularis en pluralis de kern-inhoud zelf van het Christendom: de *leer over een goddelijke openbaringswerkelijkheid* en de mededeling van die goddelijke werkelijkheid in de *riten der inwijding*. Deze alge-

mene aanduiding van de kern-inhoud wordt in de verschillende gebruiksgevallen aldus geconcretiseerd : die *leer* is ofwel het woord Gods van de H. Schrift, zoals in proc. 6 a, ofwel de formule van het symbolum als geheel en in zijn onderdelen in proc. 12, cat. 4, 17 en cat. 6, 29 a. De goddelijke *openbaringswerkelijkheid zelf* wordt nu eens voorgesteld als onderwerp, waarover de Schrift handelt, in proc. 6 b, dan als inhoud van het symbolum en van de catechesen in proc. 12 b en cat. 6, 29 b, één keer als goddelijke werkelijkheid zonder meer in cat. 4, 16. De riten zijn eenmaal aangeduid als het *inwijdingsritueel* in zijn geheel, n.l. in proc. 16, de andere maal als de *genadewerkelijkheid*, die daardoor wordt meegedeeld, in cat. 1, 1.

Hiermee hebben we de *zaak*, die met ons woord genoemd wordt, op de algemene wijze, waarop ze genoemd werd, aangegeven. Het zijn veeleer de gedachte van Cyrillus en de vorm, waarin hij in dit eerste stadium de hoorders het Christendom wil doen kennen, die met ons woord genoemd worden, dan het Christendom in zijn volle concretie.

De *algemene situatie* is in bijna al de gebruiksgevallen dezelfde : de kern-inhoud van het Christendom moet voorgesteld en genoemd worden in zijn *verhouding tot buitenstaanders*. Dit sluit in : ofwel mededeling aan dezen, ofwel geheimhouding. Beide aspecten treden te samen op. De christelijke leer en riten worden aan de hoorders voorgesteld als het object van de catechesen. De *aard van dit object* bepaalt de methode van de catecheet en de houding der hoorders. Deze aard sluit een geleidelijke inleiding in zich en de plicht tot geheimhouding tegenover die buitenstaanders, welke buitenstaanders blijven.

De hoorders zijn in dit eerste stadium nog slechts in te wijden buitenstaanders. Zij kennen de christelijke leer en riten niet in concreto. Zij moeten de vereiste houding daartegenover nog leren. Daartoe moet het christendom eerst in de *algemene trekken*, die zijn specifieke essentie als godsdienst aanduiden, voorgesteld worden. Welnu, dit doet Cyrillus met het daartoe bijzonder geëigende woord *μυστήριον*. Daarmee wordt het Christendom als „goddelijke werkelijkheid”, „onder gewoon menselijke vorm zich op verborgen wijze meedelend” genoemd. Uit de context en het onmiddellijke verband bleek ons, dat deze mededeling geschiedt in een volkomen *inadaequate* vorm. Het specifiek goddelijke laat zich niet *adaequaat* uitdrukken in termen of vormen, die geheel op menselijke zaken berekend zijn. Het zijn dan ook door God zelf in de Schrift gekozen woorden, waarin dat goddelijke wordt meegedeeld. Over de riten vinden we geen bijzonderheden.

Deze speciale aard als goddelijke mededeling van goddelijke zaken

brengt de noodzakelijkheid mee van een bijzondere uitleg van deze gewijde tekenen en de behoefte aan een begripsvermogen, dat op het niveau van die zaken staat, een vergoddelijking dus van het kennen. Dit ontvangen de hoorders, als zij zich inspennen, met zuivere bedoeling dat goddelijke te aanvaarden, of, zoals Cyrillus het noemt, te *geloven*. Alleen de „gelovige”, of juist: de gelovende, die Gods naam, d.i. Gods werkelijkheid deelt, kan Gods mededelingen verstaan. Hij ziet dóór de menselijke vorm heen het goddelijke. Dat zien noemt Cyrillus *voeïv*. De niet-gelovige, die buiten Gods intimiteit staat, *hoort* alleen de menselijke mededeling, kan die niet als goddelijk erkennen, en vindt haar daarom belachelijk. Voor dezulken moeten ook de gewijde woorden, de mysteriën, worden geheim gehouden, om ze te behoeden tegen profanatie (τηρεῖν). In μυστήριον ligt het motief tot deze geheimhouding opgesloten.

Deze „mysteriën” laten zich dus ook niet volgens de methode van gewoon menselijk onderricht behandelen. Cyrillus gebruikt voor de mededeling ervan de technische term παραδίδοναι, „overdragen” van iets wat men zelf weer ontvangen heeft. Zelf vindt de catecheet die zaken in de H. Schrift. De geloofsleer, die vervat ligt in de Schrift en die het mysterie van de Schrift is, mag zonder deze niet „overgedragen” worden. De vraag, hoe Cyrillus zich die overdracht in concreto denkt, zullen wij in het derde hoofdstuk nader beantwoorden.

Wat geldt voor de mededeling van de leer geldt a fortiori voor die goddelijke werkelijkheid in de riten. Ook deze moeten als goddelijke tekenen in de juiste gesteldheid benaderd worden. Daar de genade ervan een inwendige vernieuwing meebrengt, moet ook de voorbereiding van binnen uitgaan.

In al deze gevallen wordt ons woord *generaliserend* gebruikt, generaliserend namelijk in verhouding tot de typische eigen-aard van het christendom zelf. Slechts de algemene trekken: „dingen van goddelijke aard, in menselijke vorm verhuld, alleen voor ingewijden verstaanbaar, niet bestemd voor buitenstaanders” worden toegepast. Voor de *hoorders* is dit nog de enige *typering* van het Christendom n.l. binnen het systeem van godsdienst (εὐσεβεία) in het algemeen. Voor *Cyrillus* zelf bestaat er nog een nadere, binnen het christelijk denken. Of hij die hier voor zichzelf toepast, blijkt niet.

Als merkwaardig voor de betekenis constateren we, dat ons woord de onderscheidingen „sacrale vorm” en „goddelijke inhoud” beide afzonderlijk als kern-onderscheiding kan toepassen. Dit geldt evenzeer

voor de leer als voor de riten. Later zal dit nog duidelijker blijken (fig. 10).

OVERZICHT VAN HET WOORD § 1

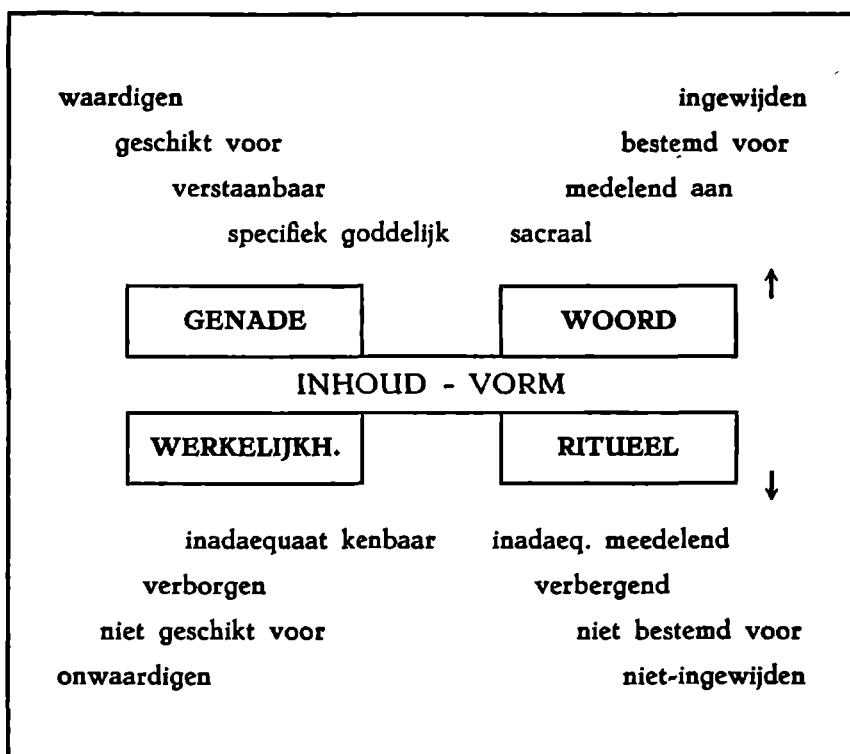


fig. 10

Tot hiertoe hebben wij in onze terugblik ons woord in *het gebruik*, en dus in eenheid met de zaak, beschouwd. Daarbij bleek, dat in al deze gebruiksgevallen, behalve cat. 4, 16, *éénzelfde gedachte* met het woord werd aangeduid, hetzij het ging over riten, hetzij over leer, n.l. de mededeling van het goddelijke in het Christendom aan de daarbuiten staande mens, en omgekeerd: de nadering van die mens tot dat goddelijke in „geloof”. Elk van beide geschiedt in een gewoon schijnende menselijke vorm, hetzij van woorden, hetzij van riten; in beide is dat mysterie echter iets sacraals. — De vraag is nu of we in die verschillende gevallen ook met *éénzelfde* woord te doen hebben? We beschouwen dan de betekenis als *gebruiksmogelijkheid*. Bij de beantwoording van deze vraag staan we al aanstonds voor de kwestie van

de *woordvorm*. Van de 12 gevallen is er slechts één singularis, terwijl we niet kunnen vaststellen, of in de andere 11 van een eigenlijk grammaticaal (syntactisch) meervoud sprake is. En we mogen dit ook maar niet zonder meer veronderstellen, juist omdat $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ ook hier een „plurale tantum”, zij het sui generis, kan zijn. Die moeilijkheid wordt vergroot doordat het ene enkelvoudsgeval de zaken als een concreet geheel van mysteriën en niet als een individueel mysterie noemt. Nu weten we, dat de woordvorm het uitgangspunt levert voor de vaststelling der woordidentiteit. Zijn dus beide niet althans langs de betekenis tot elkaar te herleiden, dan hebben we met twee woorden te doen. Maar dit laatste is weer zeer onwaarschijnlijk, gezien de eenheid van situatie en gedachte, die we rond ons woord geconstateerd hebben en ook van de gemeenschappelijke betekenis-onderscheidingen.

Bij de elf pluralis-gevallen hebben we alleen in cat. 4, 17 in de uitdrukking $\mu\eta\delta\epsilon\ \tau\acute{o}\ \tau\upsilon\chi\acute{o}\nu$ een vaag spoor van de mogelijkheid van een enkelvoudsgebruik gesignaleerd, elders zelfs dat niet. We doen daarom beter met de oplossing uit te stellen tot een verdere phase van ons onderzoek. De onderhavige gegevens zouden slechts onzekere hypothesen kunnen opbrengen. Dit uitstel dringt te meer, omdat ook het gebruik voor ritën op het eerste gezicht noch linguïstisch, noch zakelijk verenigbaar schijnt met dat voor leer. De eindoplossing zal dus eerst na het derde hoofdstuk kunnen geboden worden.

§ 2. DE LEER DER CHRISTENEN

Hebben we in het eerste stadium der woordmaking nog kunnen constateren, hoe slechts binnen het systeem van godsdienstverkondiging in *het algemeen*, als leer over God en het goddelijke, ons woord typerend gebruikt werd ter aanduiding van de christelijke openbaringsleer en dus het christendom zelf slechts generaliserend noemde, thans, nu de hoorders midden in de *inhoud* van die leer worden binnengeleid, zal moeten blijken of de benaming $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ voor de concrete inhoud van het Christendom in zijn geheel en in zijn onderdelen nieuwe onderscheidingen in de betekenis brengen gaat en of dit noemen nu óók een typerend karakter draagt, maar dan binnen het systeem der christelijke godsdienst. Anders gezegd, of het de *kern* van het Christendom aangeeft.

Een eerste aanwijzing in deze richting, weliswaar van negatieve aard, zouden we misschien kunnen vinden in de *afwezigheid* van ons woord vanaf cat. 6, 29 tot en met cat. 11. Deze catechesen handelen

namelijk over God en de goddelijke Personen in hun onderlinge verhouding, over het innerlijk, onzichtbaar wezen en leven der Godheid. Maar zou dit op zich niet juist een gebruik van ons woord doen verwachten? Sprak Cyrillus ook niet van de „mysteriën van Vader, Zoon en H. Geest”? Bovendien, in deze catechesen legt Cyrillus sterk de nadruk op het ondoorgrondelijke van Gods wezen. Weer een reden voor het gebruik van ons woord! — Nu staan we voor het feit, dat Cyrillus deze geloofswaarheden aanduidt met διδασκαλία, μαθήμα, κηρύγμα en niet met μυστήριον. Deze afwezigheid, die minstens opvallend is, vraagt om verklaring. In het algemeen kunnen we als antwoord geven: dat in deze catechesen nergens een situatie voorkwam, die alleen met dit woord kon beheerst worden. Want, dit is een ander feit, we *missen* bij lezing het woord toch ook weer niet . . . tenminste zolang we uitgaan van *Cyrillus'* woord en niet van het onze. Immers voor Cyrillus heeft tot hier toe de betekenis van ons woord steeds ook een sterk uiterlijke inslag: het beduidt het goddelijke in een waarneembaar *uiterlijk*. Met name de openbaring van het goddelijke in de H. Schrift. Welnu, Cyrillus constateert juist in deze catechesen 6-11, dat over het diepste in God, de voortbrenging, de H. Schrift bijna geheel zwijgt. Bovendien is alles wat Gods wezen in zich betreft nagenoeg van alle uiterlijkheid ontdaan en komt daarom ook minder in aanmerking voor onze term zoals we die tot hiertoe kenden. Daar komt bij, dat ons woord, tót cat. 6, 29, de leer slechts typeerde binnen het systeem van godsdienstverkondiging in het algemeen. Dergelijke situaties nu, waarin de geloofsverkondiging t.o.v. niet-christenen *uitdrukkelijk* beschouwd wordt, komen in cat. 6-11 niet meer voor.

Al is dit alles geen volledige verklaring van de afwezigheid van ons woord, het kan misschien een wegwijzer zijn voor een beter begrip van de aanwezigheid in het volgende. Daar immers gaat Cyrillus, vanaf cat. 12, spreken over Incarnatie en lijden van Christus en over de uiterlijke verschijning van de H. Geest. Weliswaar is ook hier onze oogst schraal, maar de weinige plaatsen zijn zeer instructief. In de eerste catechesen ging het vooral over de verhouding van de goddelijke openbaring tot buitenstaanders van die openbaring, hier zien we de „openbaring” in zijn feitelijk wezen en werken als verlossing. We staan voor het christelijk heils-geheim ⁶³).

⁶³) Deze catechesen over het verlossingswerk vertonen een geheel ander beeld dan de vorige. De H. Schrift ontplooit zich thans in haar volle rijkdom van voorstellingen, voorafbeeldingen, symbolische aanduidingen, mystische toespelingen. Het is een spel van hemels en aards, licht en schaduw, goddelijk en menselijk, dat Cyrillus

Cat. 12, 9

Met een symbolische toespeling op het paaslam geeft Cyrillus in het eerste nummer van deze catechese de belangrijke richtlijn, dat men bij de beschouwing van Christus, „het geestelijke lam”, steeds de kop met de poten moet nuttigen, waarbij het hoofd op de Godheid, de poten op de mensheid duiden.

Na weerlegging van de Joodse opvattingen en van de ketterijen betreffende de Godheid en mensheid van Onze Heer, bespreekt Cyrillus de oorzaak van de onbegrijpelijke afdaling Gods in de menswording. Daartoe schildert hij de verschrikkelijke wonde der mensheid, die, in het paradijs haar toegebracht door duivelse jalouzie, in de loop der eeuwen bij gebrek aan geneesheer en geneesmiddelen steeds vreselijker werd. Toen zond God zijn Zoon als geneesheer vanuit de hemel. Het is God zelf die komt. „Hij deed de hemel neigen en daalde neer en *duisternis* was onder zijn voeten” ⁶⁴). „Want, zo verklaart Cyrillus, de neerdaling uit de hemel *bleef aan de mensen onbekend*” ⁶⁵). Vol verbazing over deze voorspelling van zijn vader, zo stelt Cyrillus het voor, roept Salomon uit: „Zal dan God werkelijk onder de mensen op aarde wonen?” David voorkwam hem in de psalm met de titel „voor Salomon”: „Hij zal neerdalen als regen op een vacht” ⁶⁶). Wat betekent dat? „Regen wegens het hemelse element (τὸ ἐπουράνιον), op een vacht echter ter aanduiding van de mensheid”. Na deze beschouwingen laat Cyrillus de tekst volgen, welke ons woord bevat:

Ἐπεὶ τὸς μὲν γὰρ ἐπὶ πόντον καταβαίνων ἀποφῆτι καταβαίνει, ὡς ἄγνω-
ουμένου τοῦ μυστηρίου τῆς γεννήσεως τοῦς μάγους λέγειν ποῦ ἔστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

Want wanneer regen neervalt op een vacht, valt hij *geruisloos* neer, en zo kon het gebeuren, dat de Magiërs *wegens het onbekend blijven van het mysterie der geboorte*, zeiden: waar is de nieuwgeboren Koning der Joden? en Herodes in verwarring een onderzoek instelde naar den pasgeborene en zeide: „Waar wordt de Christus geboren?”

Cyrillus wil de verborgenheid, die eigen is aan de nederdaling van

met grote liefde en vaardigheid speelt. We bevinden ons op het terrein van het mysterion. Meer dan dit woord zelf leren dat de vele synonieme en systeemverwante uitdrukkingen. We komen hierop in het derde en vierde hoofdstuk terug.

⁶⁴) Ps. 17, 10.

⁶⁵) n. 8 ἡγνεῖτο.

⁶⁶) Salomon in III Reg. 8, 27. David in Ps. 71, 6.

God op aarde en volgens zijn interpretatie in de H. Schrift uitgebeeld wordt door het *stilletjes* neerkomen van regen op een vacht, geverifieerd zien in de omstandigheid, dat zowel de Magiërs als Herodes moesten informeren naar het feit der geboorte: zó onopzienbarend had het plaats gegrepen. Dit onopzienbarend neerdalen Gods ter verlossing van de mens, dat plaats had bij Christus' geboorte, omschrijft Cyrillus met ons woord.

Deze zaak wordt mēt de volgende *betekenis-onderscheidingen* generaliserend genoemd: „concreet gebeuren van goddelijke aard — in het uiterlijke zich voltrekkend (waarneembaar) — verborgen voor de buitenstaanders” (fig. 11).

CAT. 12, 9

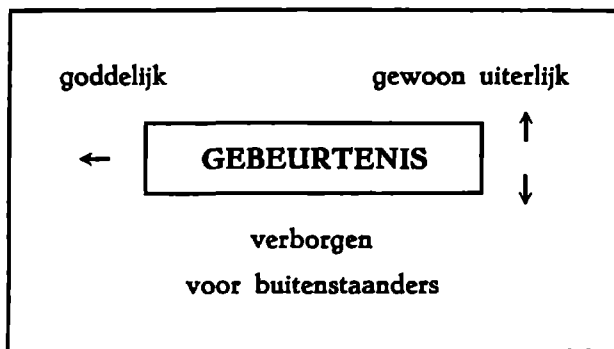


fig. 11

Het feit dat Cyrillus ons woord als terloops en vanzelfsprekend gebruikt, terwijl hij toch zo accuraat op *zijn gehoor* is ingesteld, maakt het waarschijnlijk, dat het oud-christelijk gebruik van ons woord voor „geheim van Christus' leven” aan zijn hoorders bekend was. Daar de genitivus τῆς γεννήσεως de „genoemde” inhoud aangeeft, blijft alleen nog de vraag, of men ook de betekenis-inhoud van ons woord verstaan heeft. Die vraag zullen we nu trachten te beantwoorden.

We hebben reeds meermalen geconstateerd, hoe Cyrillus in ons woord een vorige beschouwing kon samenvatten, hoe hij het gebruikte als direct of indirect motief voor vermaan of verbod, en we vragen ons af, of de keuze hier eveneens met een bijzondere bedoeling geschied is. Wil hij met dit woord nog iets speciaals over de geboorte zeggen?

Van de „context” leert het werkwoord ἀγνοούμενου alleen, dat het over „iets waarneembaars”, γεννησέως dat het over een „gebeurtenis” gaat. Uit het vervolg blijkt nog, dat Cyrillus in de eerste plaats de onbekendheid van het *uiterlijke feit* — waarnaar immers geïnformeerd wordt — wil aangeven, en niet de onbekendheid met het *mysterie* als zodanig ⁶⁷⁾. Doch ook een samengaan van beide is niet uitgesloten. Ons woord *kan* immers juist al die kentrekken, welke in het voorafgaande over de nederdaling Gods werden getekend, in zijn betekenisonderscheidingen samenvatten: het *goddelijke*, dat zich in een *mense-lijke* vorm *verbergt* en aan de buitenstaanders *onbekend* blijft, dat bovendien tot *redding* van die mensen op aarde komt. Het wordt ook in de *Schriften voorspeld*. Dit zijn echter slechts mogelijkheden. Alleen de boven aangegeven onderscheidingen lijken ons, op grond van de context en de gedachtegang, zéker bedoeld en verstaan.

We kennen hiermee een *nieuwe structuur* van ons woord, waarbij de onderscheiding „uiterlijk” in de dimensie „gebeurtenis” als kern, wordt uitgebouwd. Cyrillus gebruikt het als term voor een gebeurtenis uit het verlossend godmenschelijk leven van Christus. Deze term laat zich door substantieven in de genitivus nader bepalen, noemt dus een bepaalde *categorie* van christologische gebeurtenissen.

Vergelijken we dit gebruik verder met dat van de vorige paragraaf, dan blijkt hier voor het eerst de enkelvoudsvorm ook één enkele, afzonderlijke zaak te kunnen aanduiden. Die zaak is een onderdeel van de inhoud: niet van de *symbolum-formule*, maar van de *geloofs-werkelijkheid*. In proc. 6 nu, waar ons woord in de uitdrukking τὰ περὶ τῶν μυστηρίων γεγραμμένα voorkomt, treffen we een rechtstreekse verwijzing naar de werkelijkheid der zaken. Wat belet ons deze twee gebruiksgevallen te identificeren? Weliswaar bleef daar voor de *hoorders* de aanduiding veel algemener, maar *Cyrellus* heeft zeker aan de Christus-geheimen gedacht.

Cat. 13, 17

Deze catechese „over de woorden gekruisigd en begraven” bezit meer het karakter van een homilie dan van een streng „bewijzende” catechese. Het is waar, na zijn inleiding over het kruis en de verlossing,

⁶⁷⁾ Cfr. cat. 16, 1: „Er zijn twee nederdalingen, de ene onmerkbaar (ἀσυμφάνης), zoals die op een vacht, en de tweede openlijk (ἐπιφανής), de toekomstige”. Cat. 16, 10: sprekend over die tweede komst zegt Cyrillus: „Die gaat niet verborgen (οὐδὲ κεκρυμμένως), zoals regen neerdaalt op een vacht, maar als de bliksem, die overal zichtbaar schittert.”

die het bracht, wil Cyrillus getuigenissen aanvoeren voor de historiciteit en goddelijke waarachtigheid der lijdensfeiten en niet zijn hoorders „theoretische exegese” geven⁶⁸). Maar het is of de stof, die hij met zoveel liefde van alle zijden beschouwt, hem telkens van zijn à propos aftrekt. Telkens opnieuw laat hij zich als het ware door zijn hoorders tot de orde roepen, als hij zich weer te buiten is gegaan aan diepere bespiegelingen aangaande het goddelijk lijden⁶⁹). Hij tracht telkens weer in de tragische uiterlijke gebeurtenissen de heerlijkheid van de Christus te vinden, hij tracht ze te doen zien als geladen met goddelijke verlossing, hij tracht ze in verband te brengen met de gebeurtenissen van de zondeval en andere oud-testamentische gegevens.

Vanaf n. 10 schildert hij zijn hoorders uitgekozen taferelen uit het lijden, vooral in verband met de voorspellingen. Ons woord komt voor in de passage van de doornenkroning, die wij volledig weergeven.

Ἄλλ' οἱ στρατιῶται
περιχυθέντες αὐτῷ κατα-
παίζουσιν. Καὶ γίνεται
παίγνιον αὐτοῖς ὁ Κύριος
καὶ καταπαίζεται ὁ δε-
σπότης. Εἶδοσαν με καὶ
ἐσάλευσαν κεφαλὰς αὐ-
τῶν. Καὶ ὁ τύπος γίνεται
τῆς βασιλείας. Καταπαί-
ζουσι μὲν γάρ, γονυπε-
τοῦσι δὲ. Καὶ σταυροῦσι
προενδύσαντες αὐτὸν
πορφύραν στρατιῶται.

Maar de soldaten omringen
Jezus en bespotten Hem; en to-
een voorwerp van spotternij
wordt hun de Heer en de Meester
wordt bespot. „Ze zagen mij en
schudden het hoofd”⁷⁰). En wat
er gebeurt, is een uitbeelding van
zijn koningschap. Want hoewel
ze het spottenderwijs doen, knie-
len ze toch maar⁷¹). En pas na
hem met purper bekleed te heb-
ben, kruisigen hem de soldaten.

⁶⁸) Cat. 13, 9. Bij de latere kerkelijke schrijvers betekent θεωρεῖν sensus allegoricus (Suicerus s.v.). Dit bedoelt ook Cyrillus. Hij stelt haar tegenover bewijsvoering met getuigenissen.

⁶⁹) Cat. 13, 19 en 23.

⁷⁰) Ps. 108, 25.

⁷¹) Een gelijksoortige interpretatie geeft Cyrillus van de spottende uiting over de jonge wijn met Pinksteren. Ook deze bevat een diepe zin, al is ze ook spottend bedoeld: cat. 17, 18. In zijn Homilia in Paralyticum, 12 komt deze doornenkronings-passage eveneens voor. In plaats van τύπος gebruikt hij daar σύμβολον. Zo blijkt Hauesers vertaling onjuist: „Sie inszenieren eine Königliche Huldigung”. Op verschillende plaatsen vinden we dergelijke „mystieke” verklaringen van deze scène bij Clemens Alex.: Paed. II 73, 3-75, 1. (ed. Stählin 202, 11, 203-13). Hij spreekt van ἡνίττετο προφητικῶς (202, 10), δὲν ἐσταύρωσεν ὡς κακοῦργον, ἀνέστεψεν ὡς βασιλέα (202, 25), σύμβολον ἐστὶ δεσποτικοῦ καθορθώματος (203, 5). Hij spreekt van ἄλλο μυστικόν (203, 5). In Paed. II 75, 2 (203, 19) heet de doornenkroning μυστικῶς te gebeuren.

Καὶ στέφανον ἐπιτιθέασιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ. Τί γάρ ἐι καὶ ἀκάνθινον; πᾶς βασιλεὺς ὑπὸ στρατιωτῶν ἀναγορεύεται. Ἔδει καὶ Ἰησοῦν τυπικῶς ὑπὸ στρατιωτῶν στεφανωθῆναι. Ὡς διὰ τοῦτο τὴν γραφὴν ἐν ᾧ λέγειν ἔξέλθετε καὶ ἴδετε, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, ἐν τῷ βασιλεῖ Σολομῶν, ἐν τῷ στεφάνῳ, ᾧ ἔστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ.

Μυστήριον δὲ ἦν καὶ ὁ στέφανος. Λύσις γάρ ἦν τῶν ἀμαρτιῶν, ἀπόλυσις τῆς ἀποφάσεως.

18. Ἔλαβε καταδίκην ὁ Ἀδάμ ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου, ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι. Διὰ τοῦτο Ἰησοῦς λαμβάνει τὰς ἀκάνθας, ἵνα λύσῃ τὴν καταδίκην.

Ook plaatsen ze hem een kroon op het hoofd. Want wat doet het ertoe, al is die kroon ook van doornen? Elke koning ontvangt zijn inhuldiging van soldaten. Ook Jezus moest op betekenisvolle wijze door soldaten gekroond worden. Zo kon met het oog daarop de Schrift in het Hooglied zeggen: „Komt naar buiten, dochters van Jeruzalem, en ziet koning Salomon met de kroon, waarmee hem zijn moeder gekroond heeft ⁷²⁾).

Die krans was echter tevens ook een mysterie. Want hij was een kwijschelding van de zonden en een ontkrachting van het vloekvonnis.

18. Eens had Adam de vloek belopen: „Vervloekt zij de aarde in uw werk, doornen en distels zal ze u voortbrengen” ⁷³⁾. Om die vloek te ontkrachten, dáárom neemt Jezus de doornen.

Cyrrillus wil hier zijn hoorderse duidelijk maken, dat deze doornenkroning, die naar menselijke bedoelingen slechts een bespottung wil zijn, in werkelijkheid Christus' koningskroning uitbeeldt, ja een werkzaam teken van de verlossing is. Om het eerste aan te geven gebruikt hij het woord τύπος, voor het tweede μυστήριον.

Van die doornenkroon, de *zaak*, worden met ons woord de volgende eigenschappen in *betekenis-onderscheidingen* genoemd: „voorwerp (handeling) met diepere, goddelijke heilsbetekenis en werking, onder een gewoon uiterlijk verborgen, in verband staande met de goddelijke heilseconomie” (fig. 12).

⁷²⁾ Cant. 3, 11.

⁷³⁾ Gen. 3, 17 en 18.

CAT. 13, 17

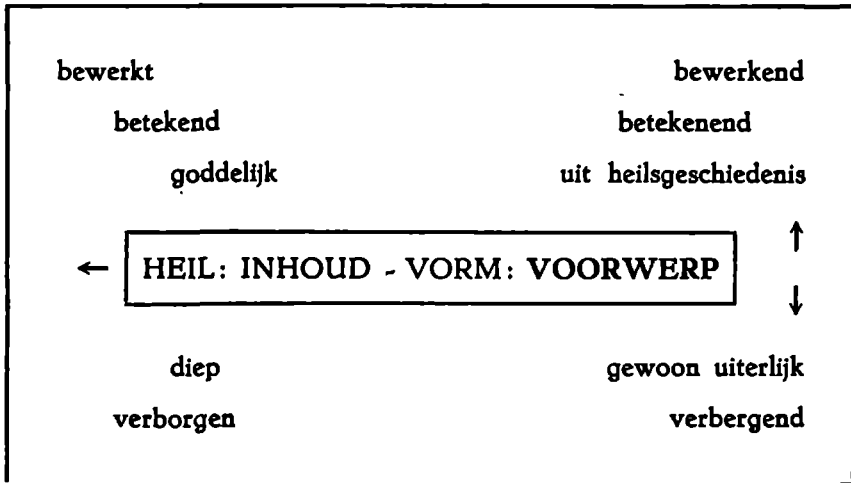


fig. 12

Het is een grote vraag, of de *hoorders* al aanstonds de hier toegepaste betekenis-onderscheidingen verstaan hebben. Evenals in proc. 12, zal ook hier wel de navolgende uitleg eerst begrip daarvoor gewekt hebben. Zij waren ook niet ingesteld op een dergelijke beschouwing van de lijdensgeheimen.

Deze passage wordt beheerst door de termen τύπος (τυπικῶς) en μυστήριον, welke ieder een aspect van de doornenkroning belichten en waarvan de tweede een aanvulling geeft op de eerste.

Eerst zegt Cyrillus, dat de uiterlijke spotvertoning een diepere *symbolische* zin heeft, omdat zij, ofschoon ietwat *verhuld* en *vaag*, de *ken-trekken bevat* van een echte koningskroning. Dit zijn hier de betekenis-onderscheidingen van τύπος ⁷⁴).

⁷⁴) Om een goed begrip te krijgen van de betekenis, die dit voor ons onderzoek belangrijke woord bij Cyrillus heeft, zij er op gewezen, dat zijn betekenis-onderscheidingen over verschillende denk- en levens-systemen verspreid liggen. Van meerdere vinden we de sporen bij Cyrillus. In het meest *algemene gebruik* gaat de onderscheiding terug op de stoffelijke kern-structuur: 1. holle vorm, indruk; op verschillende gebieden is deze verschillend: vandaar: afdruk van munt, standbeeld als afgietsel, letter-afbeelding. 2. De onderscheiding „onnauwkeurig, schetsmatig” is ook kenmerkend. 3. Let men meer op de positieve inhoud van de typos, dan krijgt men „figuur”, type. 4. Deze onderscheidingen worden weer op verschillende gebieden vakterminologisch toegepast. (L. Goppelt, Typos, Gütersloh 1939, 5 sqq.) Het wordt

Een *typos* is slechts een *afbeelding* van iets anders en fungeert alleen maar als *teken*. Door deze beperktheid verschilt het van een *mystérion*, dat veel meer omvat. Vandaar dat Cyrillus, na de beschrijving van de doornenkroning als *typos*, een occasionele, emphatische woordorde volgt en *μυστήριον*, (gevolgd door een „*δέ isolé*”, dat met *καί* samen iets nieuws aan het vorige toevoegt) praedicatief, zonder lidwoord voorop zet ⁷⁵). Hij wil zeggen: Een *mysterie* was die doornenkroning en niet alleen een *typos*. Men ziet, *μυστήριον* heeft geen nadere bepaling nodig, wel echter uitleg. Zonder uitleg zouden meerdere onderscheidingen van diverse aard kunnen toegepast worden. Deze uitleg beperkt en bepaalt de toe te passen onderscheidingen van ons woord. Ingeleid door *γάρ* moet zij wel direct op het *woord* betrekking hebben. De emphatische woordorde zet *μυστήριον* immers geheel op de voorgrond. Cyrillus verklaart: de doornenkroon (hij bedoelt de *kroning* met doornen, zoals blijkt uit het begin van n. 18: „daarom nam Jezus doornen . . .”) is een *mystérion*, *want* zij is een vrijmaking van zonden en een ontheffing van de vloek”. Een *mystérion* is dus iets, waardoor

technische term in de *allegorische* mythenverklaring der stoïcijnen. Daarnaast verschijnt het bij *Philo* en wordt overgenomen door het Alexandrijnse christendom. In dit gebruik heeft het de onderscheiding: „symbolische uitbeelding”. Cfr. Eerste hoofdstuk, noot 162.

Specifiek christelijk en volgens Goppelt het eerst aanwijsbaar bij S. Paulus, is het gebruik van „vooraf-beelding”. Goppelt spreekt hier van „typologie”.

Al deze gebruikswijzen zetten zich in de christelijke traditie door. Bij *Cyrillus* vinden we: 1. indruk, lidteken (van de splijkers cat. 13, 39; 14, 11; 14, 22); van de zonden in de ziel: 18, 20; 2. afbeelding, gelijkenis: 5, 6; 18, 26. 3. type, voorbeeld van iets: van berouw: 2, 11; van ascese: 3, 6; van geloof: 5, 5. 4. Voorafbeelding (vaag, en staat tegenover ἀληθεῖα), zowel abstract in uitdrukkingen als τύπον φέρειν, (ἐπι) τελεῖν: 10, 11; 14, 20; 17, 10 als concreet gezegd van dingen: 13, 20; 16, 26. Voor personen gebruikt Cyrillus τυπικός: Jozue 10, 11; gezalfde: 11, 1; priester (tegenover ἀληθινός): 12, 28. Dit adjectief komt nagenoeg alleen in de betekenis: „voorafbeeldend” voor. 5. Zinnebeeldige aanduiding: 13, 17; 13, 18; 17, 9; 17, 10. Gezegd van de gedaante der eucharistie als zinvol: 22, 3. Cfr. *Suicerus* s.v.

Later zullen we nog ἀντίτυπον en enige andere, in bepaalde begripssystemen verwante termen vergelijken.

⁷⁵) Over woord-orde K. *Brugmann-A. Thumb*. *Griechische Grammatik* II, 1, München 1913⁴, p. 658.

Over *καί* en *δέ*: F. *Abel*, *Grammaire du grec biblique*. Paris 1927, 345 sq. — Toch is de constructie van Cyrillus niet geheel daarmee te verklaren. Men vergelijkte cat. 4, 26 waar *καί* eveneens abnormaal geplaatst is: „Bewaar uw lichaam rein voor de Heer, ἵνα καὶ ὁ Κύριος ἐπιβλέψῃ τῷ σώματι. Hier is bedoeld: opdat de Heer ook op het *lichaam* moge neerzien. *Καί* hoort bij *σῶμα*.

God zonden kwijtscheldt en ons van de zondevloek ontheft. Dat deze eigenschappen zó concreet in de betekenis liggen, lijkt ons niet noodzakelijk. In ieder geval kunnen we uit die toegevoegde verklaring deze onderscheidingen opmaken: „voorwerp (στέφανος), dat een goddelijk-heilzame werking uitoefent”. Deze „werking”-onderscheiding vonden we niet in τύπος. Bevat echter μυστήριον ook de *teken*-onderscheiding? We menen dit te mogen opmaken uit het *gebruik* in het vervolg ⁷⁶). Daar brengt Cyrillus de doornen van Christus in verband met de doornen van de vloek in het paradijs. Het feit nu dat Jezus *doornen* aannam, is voor Cyrillus het *teken*, dat Jezus' doornenkroning de vloek van het paradijs, die ook doornen betrof, *wegneemt*. En hij voegt er nog aan toe, dat ook door Jezus' begrafenis in de aarde, de vloek van die aarde is weggenomen. Het „mysterie” der doornenkroning staat dus in het grote verlossingsgeheel. Hiermee blijkt ons woord een technische term te zijn, (die geen toevoegingen van node heeft) ter aanduiding van „*iets, dat in de heilseconomie teken is van een bepaalde goddelijke heilswerking*”. Het tweede lid van de verklaring: de „kwijtschelding der zonden” wordt niet verder uitgewerkt ⁷⁷).

Hiermee is de gebruiksmogelijkheid van ons woord voor de hoorders weer uitgebreid — we cursiveren het nieuwe — met de onderscheidingen: „*voorwerp*” (of zo men wil „*handeling*” n.l. de doornenkroning), dat „*in de heilseconomie thuishoort*” (dus ook iets sacraals heeft), en met zijn gewone uiterlijk een goddelijke *werking* aanduidt

⁷⁶) Haueser (B.K.V.) vertaalt: „Etwas Bedeutungsvolles war die Krone.” Hij ziet het verband met het voorgaande over het hoofd en ofschoon hij de teken-onderscheiding laat uitkomen, miskent hij het karakteristieke van μυστήριον, dat het op τύπος voor heeft, het goddelijk verlossende, dat in het teken wordt uitgedrukt en erdoor werkt.

⁷⁷) De mystische verklaring van de doornenkroning vermeldt Cornelius a Lapide Commentar. in Cant. ad c. III 11, (Vivès) als gegeven door Athanasius, die „docet Christum duabus de causis spinis coronatum. Primo, ut maledictum illud terrae lueret et auferret”. De tweede doet voor ons niet terzake. Hij geeft geen plaats op. Deze verklaring bevindt zich ongeveer in Homilia de passione et cruce Domini, (M.G. 28, 186-25). Deze is wel niet van Athanasius, maar bevat toch veel van zijn gedachten (Bardenhewer, Altkirchl. Lit. III 69). In elk geval schijnt deze soort verklaring toentertijd gemeengoed geweest te zijn. Cfr. wat wij over Clemens Alexandr. zeiden. Cyrillus openbaart zich ook hier als „Alexandrijn”.

Voor de andere verklaring haalt dezelfde auteur, Commentaria in IV Evangelia, ad Matth. XVII, 29 zonder plaatsvermelding Origenes aan: „Suscipit Dominus spinas peccatorum nostrorum intextas in capite suo.” Inderdaad vinden we ook bij Cyrillus de zonden vergeleken met doornen: cat. 17, 15.

en verbergt. Uit dit veld van gebruik, blijkt niet duidelijk, dat „verlossing” noodzakelijk betekening-onderscheiding is.

Cat. 13, 32

Cyrillus vervolgt nu zijn uiteenzettingen over het H. Lijden en terwijl hij schijnbaar van het een op het ander springt zonder veel verband te leggen, wordt alles beheerst door de grote gedachte van de wonderlijk sluitende heilseconomie, van de waarachtigheid en nauwkeurigheid der voorspellingen, van de heilzame uitwerkingen, die juist in het lijden en sterven van de Heer zo opvallen. Na de geschiedenis van de goede moordenaar beschreven te hebben voert Cyrillus Christus sprekend op :

Over deze tuin heb ik in het hooglied tot mijn bruid gezongen : Treed binnen in mijn tuin, mijn zuster bruid ⁷⁸⁾. De plaats nu waar hij gekruisigd werd, was een tuin ⁷⁹⁾. En wat neemt hij daaruit mee ? „Ik heb mijn myrrhe geoogst” ⁸⁰⁾, terwijl hij met myrrhe gemengde wijn en azijn drinkt. En nadat hij deze gedronken had, zeide hij : „Het is volbracht” (τετέλεσται) ⁸¹⁾.

Πεπλήρωται γὰρ	<i>Want vervuld is het mysterie,</i>
τὸ μυστήριον, πεπλή-	vervuld zijn de Schriften, ver-
ρωται τὰ γεγραμμένα,	geven de zonden.
ἐλύθησαν αἱ ἀμαρτίαι.	

De situatie, die Cyrillus wil beheersen met ons woord, wordt opgeroepen door Jezus' laatste woord. „Het is volbracht”. Als vanzelf doet zich hierbij de vraag voor : Wat is er dan volbracht ? Het antwoord zal een teruggrijpen zijn op het voorafgaande, waarin Cyrillus steeds opnieuw de grondlijnen van het verlossende leven van de Christus heeft laten uitkomen, een leven, dat voorspeld en voorafgebeeld in de Schriften, zijn voleinding en bekroning vindt in de verlossende kruisdood.

De zaak is dan ook het hele verlossingswerk, dat door μυστήριον technisch wordt *getypeerd* als : „Goddelijk heil-brengend gebeuren, heilswerk in de Schriften begonnen en voorspeld, te voltooien door de God-mens” (fig. 13).

⁷⁸⁾ Cant. 5, 1. Deze slaat op de Golgotha, waar Cyrillus spreekt.

⁷⁹⁾ Joh. 19, 41.

⁸⁰⁾ Cant. 5, 1.

⁸¹⁾ Joh. 19, 30.

CAT. 13, 32

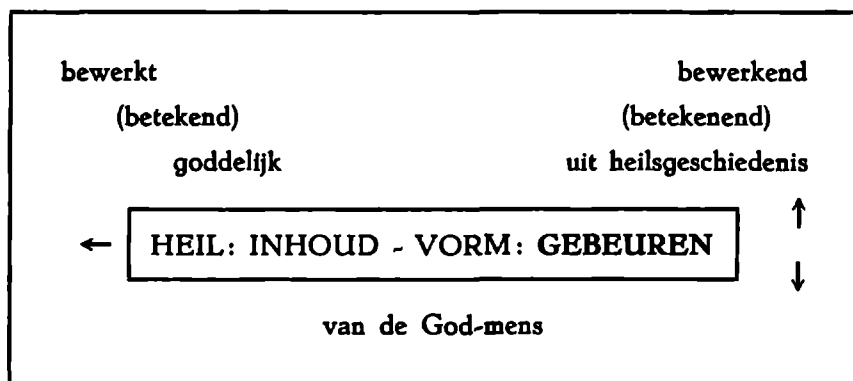


fig. 13

Na cat. 12, 9 en 13, 17 zal niemand van de *hoorders* met verstaan moeilijkheid gehad hebben.

Het *lidwoord* bij het enkelvoud, zonder nadere bepaling, leert evident, dat we hier met een technische term te doen hebben, in welks gebruik de onderscheidingen van ons woord bij *uitstek* toegepast worden. Naast τὰ γεγραμμένα, *de* Schriften, d.w.z. *al* de voorspellingen, die op het mystérion betrekking hebben, geeft het lidwoord bij ons woord bovendien een zekere volledigheid aan: „*heel* het mysterie”. Πεπλήρωται, een synoniem van τετέλεσται, wijst op het *vól*-maken van iets dat in wording is, op iets dat beloofd, als plan opgezet en aangekondigd was ⁸²⁾. Ons woord heeft de onderscheiding, die hier tevens kern is, „plan”, „werk”, „taak”, die volvoerd moet worden, die aangekondigd, beloofd en al reeds begonnen was. *Heel* dit werk is nu *vol*-tooid! — Passen we nu hier, waar sprake is van *het* mysterie, de notie toe die we van 'n *mysterie* uit n. 17 bezitten, dan gaat het ook hier over iets dat heil-brengend werkt volgens een goddelijke heils-economie.

Deze zuiver linguïstische gegevens uit de context worden nu aangevuld door een toevoeging, die de *zaak* nader verklaart, maar, daar de

⁸²⁾ Behalve de materiële en op het geestelijke ook toegepaste betekenis: voldoen, vinden we de nieuw-testamentische onderscheidingen: voldoen aan een aankondiging, een belofte: cat. 16, 18; 17, 12. Technisch voor het vervullen van de H. Schrift (aankondigingen) cat. 14, 11 en 13 en passim. Ook van het voltrekken van een gebeuren: cat. 12, 16; het aanbreken van een bepaalde tijd: cat. 14, 13; 15, 12.

zaak het mystérion is, indirect ook weer het woord belicht : „Vervuld zijn de Schriften” : de voorspelde heilseconomie ; „vergeven de zonden” : de verlossing (σωτηρία). We herkennen dezelfde verklaringen als in n. 17. Kregen we dáár slechts een *stuk* mystérion te zien, hier hebben we een overzicht over de *hele* verlossing, over *het* mystérion, dat ten volle gerealiseerd is in de kruisdood. — Deze verklaring van „het is volbracht”, licht Cyrillus door een tweede γάρ nogmaals toe met een lang citaat uit de Hebreënbrief, waarin de zondenvergeving door Christus’ *priesterlijk* offer naar voren wordt gebracht ⁸³).

Een vergelijking met de twee vorige plaatsen uit deze paragraaf dringt zich na dit alles op. Zij blijken alle drie eenzelfde betekenisstructuur van het woord te representeren ; het meest *expliciet* vinden we die in de passage van de doornenkroon, waar we horen, wat ’n mystérion, wat de categorie „mystérion” behelst ; *in zijn volheid toegepast* zien we het in n. 32, terwijl cat. 12, 9 *één der toepassingen*, nader bepaald door een substantief, aan de hand doet. Zo bezitten we een staal van elk der gebruikswijzen. Heel de heilseconomie, zoals ze geconcretiseerd is in Christus, wordt μυστήριον genoemd in zover zij : een goddelijke verlossing is, verborgen in aardse tekens, die in de Schriften reeds zijn aangeduid en die door Christus begrijpelijk en werkzaam worden. De verschillende onderdelen, gebeurtenissen, voorwerpen of handelingen kunnen dan aldus „genoemd” worden.

De 14e catechese, die over de verrijzenis van Onze Heer handelt en waarin Cyrillus zich doorgaans bepaalt tot het aanvoeren van de nodige teksten tot staving van het feit der verrijzenis met zijn omstandigheden, bevat ons woord niet.

In cat. 15, 9 en 18 citeert Cyrillus 2 Thessal. 2, 3 sqq., doch zonder enig commentaar op ons woord. Verder vinden we daar — Cyrillus legt er de tweede komst van Christus uit en wijst op de tekenen daarvan, die in zijn tijd reeds verwezenlijkt zijn — ons woord niet gebruikt.

Cat. 16, 8

Ook in deze onderrichting, die gaat over de H. Geest, één van de mooiste en rijkste, die we bij Cyrillus aantreffen, komt ons woord niet voor in verband met het behandelde onderwerp. Slechts eenmaal, — wanneer de schandelijke riten der Montanisten, die dwalen over de H. Geest, beschreven worden, gebruikt Cyrillus onze term op een

⁸³) Hebr. 10, 19-20. — Dit is van belang voor het rituele mysterie.

wijze, die ons een directe kijk geeft op zijn verstaan van dit woord. We hebben hier een hoogst interessant geval voor de geschiedenis van de *betekenis*. — Sprekend over Montanus zegt de bisschop :

Καὶ Πέπουζαν μικρό-
τατον κωμύδιον ἐν τῇ
Φρυγίᾳ καταλαβὼν καὶ
ψευδῶς Ἱερουσαλήμ ὀνο-
μάσας τοῦτο καὶ ἀθλιώ-
τατα παιδία γυναικῶν
μικρὰ σφάττων καὶ κατα-
κόπτων εἰς ἀθέμιτον βρῶ-
σιν προφάσι τῶν
καλουμένων παρ'
αὐτοῖς μυστηρίων
(διὸ μέχρις πρώην ἐν τῷ
διωγμῷ τοῦτο ποιεῖν ἡ-
μεῖς ὑπωπτεύομεθα διὰ
τοὺς Μοντανούς, ψευδῶς
μὲν, ὁμωνύμως δέ, καλ-
εῖσθαι χριστιανούς).

En hij legde beslag op een klein dorpje in Phrygië, Pepusa, en noemde dat valselijk Jeruzalem. En hij slachtte arme moeders-kindertjes en hieuw ze in stukken voor een goddeloze maaltijd, *onder voorwendsel* van „de mysteriën”, zoals zij dat gelieven te noemen, te vieren (dàárom werden tot voor kort in de vervolgingstijd wij ervan verdacht dit te doen, omdat zij, de Montanisten, zich wel ten onrechte, maar toch met dezelfde naam, „Christenen” noemden).

Op het eerste gezicht zou men menen, dat hier van het zelf kiezen van een woord geen sprake is, maar dat eenvoudig een bij anderen gebruikte term overgenomen en becommentarieerd wordt. Bij nader toezien zal echter blijken, dat Cyrillus niet de montanistische, maar zijn eigen betekenis in het woord legt, dus toch een eigen woord kiest. Hij stelt die betekenis *tegenover* de montanistische. Dit maakt deze plaats zo interessant voor ons doel.

Cyrillus staat voor de situatie, dat de Montanisten een goddeloze offermaaltijd vieren, die zij met de naam *μυστήρια* aanduiden. Nu leest hij zelf zijn eigen onderscheidingen in die term en wil zijn hoorders laten verstaan, dat de montanisten deze term *ten onrechte* voor hun offermaaltijd gebruiken.

We krijgen dan het merkwaardige geval, dat Cyrillus als *zaak* weliswaar de montanistische ritën noemt, maar de onderscheidingen van zijn woord daarop toepast : *als* daarop *niet toepasselijk* ! Deze onderscheidingen zijn : „de goddelijke rituele handelingen (bij uitstek) van de gelovigen (Christenen)” (fig. 14).

CAT. 16, 8



fig. 14

Of de *hoorders* ons woord zo exclusief christelijk hebben verstaan, kan betwijfeld worden; in elk geval kennen ze het als bruikbaar voor „de riten der gelovigen”, al ontgaat hun de toepasselijkheid voor de Eucharistie.

Drie woorden in de *context* leren ons de onderscheidingen, die Cyrillus in het woord toepast. Vooreerst het lidwoord: het gaat over „de” mysteriën bij de Montanisten. Hiertegen protesteert Cyrillus onmiddellijk door het beperkende *καλουμένων παρ’ αὐτοῖς*, waardoor hij ons woord volgens *zijn eigen* inzicht blijkt te gebruiken. Hij werpt door *παρ’ αὐτοῖς* de verantwoordelijkheid voor dit gebruik geheel op de Montanisten, van welke hij zich totaal distancieert. Doch hij gaat verder: positief verklaart hij met *προφάσει*, dat dit woord *ten onrechte* voor deze zaak: de schandelijke offermaaltijd, gebruikt wordt. Het is hier dekmantel der boosheid! Wat zij doen heeft niets met „de mysteriën” te maken. Die zaken *zijn* geen mysteriën, al *heten* ze *bij hen* zo!

Deze positie versterkt hij nog door erop te wijzen, hoe in de tijden der vervolging deze Montanisten, (behalve een christelijke term voor hun offermaaltijden — dit mogen we tussen de regels door lezen — ook nog:) de *naam* van christen misbruikten en daardoor de eigenlijke christenen in discrediet brachten, als hielden ook deze zulke schandelijke offermaaltijden.

Uit dit alles blijkt, dat volgens Cyrillus, μυστήρια alleen met recht toepasselijk is op de christelijke *offermaaltijd* — het gaat hier immers over een βρῶσις —, en daaronder weet hij zelf de eucharistie, de hoorders echter verstaan slechts de onderscheidingen „de goddelijke rituele handelingen (maaltijd?) bij uitstek, alleen voor christen gelovigen”. Blijft voor de hoorders dus de gebruikswijze nog min of meer generaliserend, voor Cyrillus zal ze typerend zijn. Dit moet echter in het vervolg nog blijken.

Intussen leert ons dit geval, hoe sinds Justinus de gebruikswaarde van het woord veranderd is. Zeide hij nog, toen hij het aan de christenen gerichte verwijt van rituele moord retorqueerde, dat zij, christenen, maar hoefden te zeggen dat zij „de mysteriën” van Kronos vierden, om zo een eventuele rituele moord te rechtvaardigen, die de heidenen zelf als iets heiligs beschouwden, Cyrillus vindt deze naam te heilig om er de montanistische schanddaden mee te dekken⁸⁴). Hij geldt alleen voor de *ware* mysteriën.

Wij willen uit dit feit niet afleiden, dat we hiermee aan het eindpunt staan van een proces, zoals *Casel* zich dat voorstelt. Daartoe geeft deze passage ons het recht niet. Wel blijkt *hier, bij Cyrillus, in Jeruzalem, een positief en exclusief christelijk verstaan van dit woord*. De mogelijkheid blijft open voor meerdere genetische verklaringen. Merkwaardig is wel, dat in een zozeer buiten de hellenistische sfeer liggend milieu als Palestina, reeds in het midden der 4e eeuw een zo christelijk gevoeld gebruik bestaat.

Cat. 18, 8

Eerst in deze catechese, die vooral over de verrijzenis des vleses handelt, ontmoeten we ons woord weer. De tweede catechese over de H. Geest bood Cyrillus blijkbaar geen situatie, die door ons woord beheerst behoefde te worden.

Deze verrijzenis was een groot struikelblok, juist voor de heidenen. De eerste elf nummers put Cyrillus zich uit in redeneringen en gebruikt allerlei ongewijde voorbeelden en tekenen (σημεῖα), om de mogelijkheid van die verrijzenis voor heidenen aanvaardbaar te maken. En zijn hoorders raadt hij aan in hun disputen met heidenen dergelijke argumenten eveneens te gebruiken⁸⁵). Een van die voorbeelden is de legende van de uit zijn as herrijzende phoenix. Cyrillus vertelt haar

⁸⁴) *Justinus*, Apol. II 12. Cfr. ons eerste hoofdstuk, *Justinus*.

⁸⁵) Cat. 18, 10.

als een historisch feit. Hier volgt de tekst. De voor de situatie belangrijke woorden zijn op bijzondere wijze aangegeven.

De heidenen verlangen echter een nog evidentere vorm van verrijzenis en zeggen, dat die bovengenoemde wezens weliswaar verrijzen, maar zonder geheel vergaan te zijn. En zij verlangen een levend wezen te zien, dat kennelijk geheel vergaan en verzezen is. God kende de ongelovigheid der mensen en had *daarom* een vogel *gemaakt*, de zogenaamde phoenix.

Τοῦτο, ὥς γράφει Κλή-
μης καὶ Ιστοροῦσι πλειο-
νες, μονογενὲς ὑπάρχον,
κατὰ τὴν Αἰγυπτίων πεντα-
κοσίων ἐτῶν ἐρχόμενον
δείκνυσι τὴν ἀνάστα-
σιν, οὐκ ἐν ἐρήμοις τό-
ποις, ἵνα μὴ ἄγνοηθῇ
τὸ μυστήριον γινο-
μένο⁸⁶), ἀλλ' ἐν φανε-
ρᾷ πόλει παραγενομένον,
ἵνα ψηλαφηθῇ τὸ ἀπισ-
τούμενον.

Dit dier, zo schrijft Clemens en verhalen meerderen, dat enig in zijn soort is, komt alle vijfhonderd jaar naar Egypte en *demonstreert* daar de *opstanding*, niet op eenzame plaatsen, *anders zou het plaatshebben van het mysterie onbekend blijven* ⁸⁶), maar het komt openlijk in een stad, opdat men met de hand kan tasten *wat men anders niet gelooft*.

Wij hebben in het voorgaande die woorden naar voren gehaald, die *Cyrillus'* opvatting over dit legendarische dier, als zijnde een door God bedoeld teken van de verrijzenis, aanduiden. De hier aangegeven kenmerken wil hij, zo dunkt ons, in μυστήριον samenbundelen. Eenzelfde procédé troffen we reeds in cat. 12, 9 en cat. 16, 29 aan.

Het gebeuren met de phoenix is de *zaak*, waarop de volgende *betekenis-onderscheidingen* worden toegepast: „gebeuren, dat goddelijk teken is van iets, dat op de godsdienst betrekking heeft, en wonderbaar is” (fig. 15).

⁸⁶) De mss hebben of τὸ μυστήριον of τὸ γινόμενον. *Touttée* neemt beide in de tekst op, *Rupp* leest [γινόμενον]. Op grond van de woorden van *Clemens Romanus* I Ep. ad Corinthios, 25 (Funk): “Ἰδωμεν τὸ παράδοξον σημεῖον τὸ γινόμενον, waarvan *Cyrillus* de twee eerste woorden door μυστήριον vervangt, maar overigens het verhaal vrij van nabij volgt, al past hij het aan zijn doel hier aan; vervolgens wegens de bij *Cyrillus* geliefde figuur van het homoioteleuton van de woorden γινόμενον, παραγενομένον en ἀπιστούμενον menen wij de lezing van *Touttée*, die zijn schrijver bijzonder goed kent, te kunnen handhaven.

CAT. 18, 8

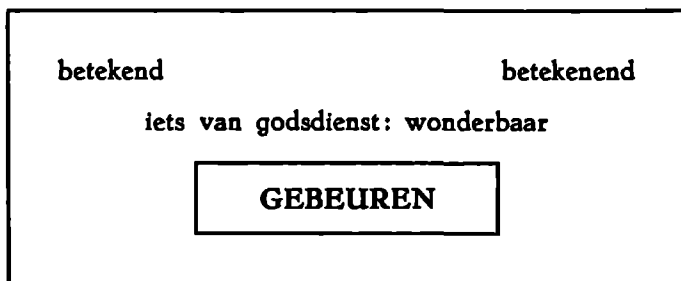


fig. 15

Dit tot hertoe ongewoon gebruik van ons woord is voor de *hoorders* des te gemakkelijker verstaanbaar, omdat niet alleen de benoemde zaak geen moeilijkheden levert, maar ook de gebruikswijze niet technisch typerend, maar generaliserend is.

Het lidwoord heeft hier deiktische waarde, meer niet. Het gaat over „het onderhavige” gebeuren. Het enkelvoud met het participium γινόμενον laat geen twijfel over „gebeurtenis” als kern. Dat deze gebeurtenis voor „gekend worden” in aanmerking komt, kan veilig uit ἀγνοηθῆναι worden afgeleid.

Naast deze gegevens uit de onmiddellijke context wijzen nog vele andere in dezelfde richting en vullen de voorgaande aan. Vooreerst mag het gebruik van μυστήριον, waarmee Cyrillus naast ἀπιστούμενον de zaak noemt, als generaliserend, dus onder bepaalde algemene opzichten aanduidend beschouwd worden. Deze opzichten beantwoorden natuurlijk aan de situatie, waarin het gebruik plaats vindt. Boven beschreven we die reeds. Trouwens de notae, in het voorgaande aangegeven en gespatieerd, passen geheel op de reeds van vroeger bekende betekenis-onderscheidingen van ons woord. Uit cat. 13, 17 kennen we het *teken*-moment. Hier wordt dit duidelijk aangegeven: te voren door δείκνυσθαι, later in n. 9, doordat het hier een σημείον wordt genoemd. Dat dit teken iets religieus aanduidt, blijkt uit het hele verband: God is degene die het geeft, het demonstreert het leerstuk der verrijzenis. Cyrillus herhaalt dit nog in het vervolg ⁸⁷⁾. Van woorden, die het wonderbare, ongelofelijke, onbegrijpelijke laten uitkomen,

⁸⁷⁾ Aan het eind van het verhaal in n. 8: „en zo demonstreert hij (die vogel) aan de mensen de opstanding uit de doden allerduidelijkst”.

wemelt de passage : ἀπιστούμενον, μὴ ἀπισθήσης, θαυμαστόν, σπάνιον σημεῖον ⁸⁸⁾).

Deze convergerende gegevens uit het hele veld van gebruik op zich zouden in dit geval nog niet veel bewijzen, als we niet van elders wisten, dat reeds het woord zelf al deze kenmerken als gebruiksmogelijkheden bezat. Nu deze aanwijzingen aan de betekenis-mogelijkheid beantwoorden, kan er hoogstens over een bijkomstige onderscheiding meningsverschil bestaan. Men vergeet niet, dat we juist uit het *gebruik* de toegepaste onderscheidingen opmaken.

Wel doet ons dit geval vreemd aan. We zijn niet gewend ons woord buiten de eigenlijke technisch-religieuze terminologie te ontmoeten. Hier heeft het geen technische waarde. Ook dit is interessant. *Hieruit immers kan blijken, dat het woord nog leeft en dus, ook enigszins in het technisch gebruik, nog als woord gevoeld en gebruikt wordt, en niet direct en alleen technisch in dienst van bepaalde zaken staat.* Dit levend moment is de cel voor verdere ontwikkeling. Een zuiver technische term is dood.

Enkele onderscheidingen, die we boven stereotyp ontmoetten, zoals „verborgen voor buitenstaanders, alleen voor gelovigen”, blijven hier geheel latent.

Dit gebruik schenkt ons anderzijds een betere kijk op het meer technische, dat optreedt binnen bepaalde systemen als van disciplina arcani en catechisatie, van H. Schrift en heilseconomie en van liturgie. In elk daarvan wordt het tenslotte typerende term. Hier blijft het veel algemener. Zo is dit geval een belangrijke aanwinst.

Terugblik

Behalve in cat. 16, 8 noemt Cyrillus in deze tweede fase van zijn onderricht met ons woord direct de stof, waarmee hij zich bezig houdt. Zo heet het verlossingswerk van Christus in zijn voltooiing op het kruis μυστήριον. Evenzo de verborgen geboorte. Christus' doornenkroning wordt praedicatief als een mysterie gekenschetst. Het door God gegeven bewijsteken voor de verrijzenis, de phoenix, wordt een mysterie-gebeuren genoemd.

De *situatie*, waarin deze gevallen optreden, betreft de overgave, bewijsvoering en uitleg van wat in de eerste fase „mysteriën” werd

⁸⁸⁾ Ofschoon slechts indirect waardevol voor onze opzet, zou toch de uitdrukking van Clemens : παράδοξον σημεῖον, als een moment van de situatie van de spreker, kunnen wijzen in de richting van de door ons geconstateerde betekenis-onderscheidingen. Haueser (B.K.V.) vertaalt : „damit das *Wunderbare* nicht verborgen bleibe”.

genoemd. De *zaken* die boven in het algemeen werden gekenschetst in hun verhouding tot inwijdelingen en buitenstaanders, worden nu in détail behandeld volgens de vroeger uitgestippelde „mysterie-methode”. En ook nu heten juist de hoofdzaken *μυστήριον*. Nu is echter dit woord niet meer generaliserend noemende term voor de hele inhoud van godsdienst, maar *typerende naam* voor zijn kern, het Christus-werk. In zijn hoogtepunt heet dit τὸ μυστήριον.

Dat Cyrillus dit woord echter niet geheel formulair gebruikt, d.w.z. zonder iets van de betekenis te voelen, zoals wij „geheimen” van de rozenkrans, kan blijken uit cat. 13, 17, waar de doornenkroning praedicatief als mysterie wordt aangeduid met de verklaring, waarom. Daar zien we, dat het de *aard* van het godmenselijk verlossingswerk aanduidt. Onder de gewoon-, ja tragisch-menselijke vorm van een marteling wordt een goddelijke zondenvergeving en herroeping van de paradijsvloek betekend en bewerkt. Ook de geboorte, maar vooral de Kruisdood, blijken zulke betekenisvolle feiten te zijn. Ook hier zijn ze de inhoud der Schrift, ook hier object van geloof. Een nadere behandeling van Cyrillus' methode van bewijsvoering en uitleg zal later leren, dat ze juist als *mysterie* worden bewezen en uitgelegd aan buitenstaanders-inwijdelingen. Nu reeds blijkt, dat dit mysterie-zijn zeggen wil, dat de zo genoemde zaken passen in een goddelijke heilseconomie en daarvan de realisatie zijn.

Het gebruik in cat. 18, 8 voor de phoenix is linguïstisch het belangwekkendst, omdat daar blijkt, dat het woord nog *leeft*, d.w.z. nog niet tot enige, binnen een bepaald systeem gefixeerde, toepassingen is verward. Uitgaande van de betekenis-onderscheidingen aldaar: „gebeuren, dat goddelijk, wonderbaar teken is van een religieuze waarheid”, gaan we over naar cat. 13, 17, waar de doornenkroning „goddelijk symbool van een in menselijk uiterlijk verdoken goddelijke werking” heet, om te komen tot hēt teken en de verwerkelijking bij uitstek van Gods heil in het gewoon-menselijke: de kruisdood.

Als Christus' geboorte ook *μυστήριον* heet, werd wel dit woord gekozen om de verborgen aanwezigheid van God in het menselijke aan te duiden, maar heeft zelf niet de aandacht. Naar situatie, gedachte en betekenis vormen deze gevallen onderling een eenheid. Hoe staan ze in verband met het woord van de eerste phase?

Nemen we alleen die gevallen, waar het woord de *inhoud* van symbool en H. Schrift noemde, zoals in proc. 6 b en cat. 6, 29 c, dan lijdt het geen twijfel, dat wat dáár generaliserend werd aangeduid, hier getypeerd wordt, nu de zaak zelf in concreto onder behandeling

is. Het linguïstisch verband met de andere gevallen, waar de woordelijke vorm, in welke Schrift en symbolum die verlossingsfeiten meedelen, *μυστήριον* heet, is dan ook duidelijk. Beide groepen hebben de onderscheidingen „godelijk gebeuren in een zinvol verbergend uiterlijk” gemeen en vormen zo een continue reeks. Maar hoe staat het met de *woordvorm*? In deze tweede paragraaf toch heten de heilsfeiten elk afzonderlijk *μυστήριον*.

Het aanknopingspunt ligt in proc. 12 a en b, waar de hele leer *μυστήριον* heet. Dit sluit aan bij cat. 13, 32, waar de *inhoud*, de goddelijke werkelijkheid, die geleerd wordt, eveneens zo genoemd wordt. Het „mysterie der geboorte” van cat. 12, 9 is één van de „mysteriën”, die in de H. Schrift beschreven staan, zoals proc. 6 a zegt. Dáár gaat de pluralisvorm dus wel zeker terug op een enkelvoud, dat we ook in cat. 12, 9 en indirect in cat. 13, 17 over de doornenkroning ontmoetten. En de andere gevallen, zoals „de mysteriën over Vader, Zoon en H. Geest”? Hierover zijn we nog niet volledig ingelicht en wachten daarom. Wel blijkt steeds meer, dat die gevallen een eigen plaats in de woordbetekenis bezitten.

Tenslotte bevestigt cat. 16, 8, waar de ketterse offermaaltijd onder protest als „mysteriën” wordt aangeduid, dat het algemeen schijnend gebruik in proc. 16 óók een technisch christelijke term kan zijn. Meer leren we daaruit niet. Hoe de „mysteriën” van de eerste phase en die van de tweede, behalve cat. 16, 8, met de „ritus-mysteriën” linguïstisch en zakelijk samenhangen, blijft nog steeds een mysterie.

§ 3. DE MYSTAGOGIEËN

Inleiding tot de mystagogieën

„Dit zij tot dusver in het kort over het eeuwig leven gezegd. Het is het laatste leerstuk en het eindpunt van wat wij in het geloof be-lijden”⁸⁹⁾. Aldus eindigt Cyrillus de uitleg van het symbolum, maar nog niet de achttiende catechese. Want hij vervolgt: „Rest nog, dierbare broeders, u in ons onderricht aan te sporen, uw ziel voor te be-reiden op het ontvangen van de hemelse genadegaven”⁹⁰⁾. Het beëindigen van de uitleg van het symbolum en het uitzicht op de hemelse genadegaven van de inwijding brengen de hoorders in een

⁸⁹⁾ Cat. 18, 31. In cat. 4, 18, boven door ons aangehaald, rekent Cyrillus de laatste artikelen niet onmiddellijk tot het „geloof”.

⁹⁰⁾ Cat. 18, 32. Men vergelijk hiermee de passage van proc. 16, die wij in de eerste paragraaf behandelden.

nieuwe situatie, waarin zij geheel gericht staan op wat hen met Pasen wacht. Dat is echter voor een groot deel nog voor hen verborgen. Ten opzichte daarvan zijn ze nog volop catechumeen. Om hen althans enigszins wegwijs te maken zal Cyrillus onmiddellijk vóór de plechtigheid een soort instructie geven over wat bij de inwijding eigenlijk gebeurt. Deze kondigt hij nu aan. Daarna legt hij hun het program van de mystagogieën voor. Wij behandelen deze aankondiging als inleiding op de mystagogieën⁹¹). Ze hoort niet meer bij de stof van de vorige paragraaf.

Cat. 18, 32 a en b

Ook Cyrillus laat de tegenstelling tussen de catechesen over het symbolum en de nieuwe onderrichtingen duidelijk uitkomen, als hij zegt: „Zo hebben wij dan nu, dank zij de genade des Heren, naar vermogen U gedurende deze veertig dagen in de catechesen, die wij konden geven, gesproken over het heilige en apostolische „geloof”, dat u is overgedragen ter belijdenis . . .” Na een tussenzin sluit hij op de vorige zin, die met μέν begon, aldus aan :

- Ἐνεστώσης δὲ λοιπὸν
τῆς ἀγίας τοῦ πάσχα
ἡμέρας, καὶ τῆς ὑμετέ-
ρας ἐν Χριστῷ διὰ λου-
τροῦ παλιγγενεσίας ἀγά-
πης φωτιζομένης, δι-
δαχθῆσθε πάλιν τὰ πρέ-
ποντα θεοῦ θέλοντος,
μεθ' ὅσης μὲν εὐσεβείας
καὶ τάξεως εἰσελθεῖν χρή
a. καλουμένους, τίνος δὲ
ἕνεκεν ἐπιτελεῖται
τοῦ βαπτίσματος
μυστηρίων, μεθ' ὅσης
δὲ εὐλαβείας καὶ τάξεως
χρή ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος
πρὸς τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ
προσελεύσεσθαι θυσια-
b. στήριον καὶ τῶν αὐ-
τόθι πνευματικῶν
ἀπολαύειν μυστη-

Als echter de heilige paasdag aanstaande is en gij, mijne geliefden in Christus, op het punt staat door het bad der wedergeboorte verlicht te worden, zult gij, als het God belieft, wederom onderricht worden over wat gij behoort te weten, namelijk met welke godsvrucht en ordelijkheid gij naar binnen moet gaan als ge geroepen wordt; *met welk doel elk der heilige doopmysteriën voltrokken wordt, met welke ingetogenheid en ordelijkheid gij van het doopsel moet naderen tot het heilig altaar Gods en genieten van de daar aanwezige geestelijke en hemelse mysteriën.* Dan zult

⁹¹) Omdat Cyrillus dit woord nergens in direct verband met μυστήριον gebruikt, hoort een behandeling daarvan in het vierde hoofdstuk. Wat hij zelf in deze passage over inhoud en methode van die mystagogieën zegt, volstaat voor ons doel hier.

ρίων, ἵνα τῆς ὑμετέρας
 ψυχῆς διὰ τοῦ τῆς δι-
 δασκαλίας λόγου προ-
 φωτιζομένης εἰς ἑκάστον
 γνωρίζητε τῶν ἐκ θεοῦ
 δωρουμένων ὑμῖν χαρι-
 μάτων τὸ μέγεθος.

gij, wanneer uw ziel door het
 woord der onderrichting te voren
 verlicht is, de verhevenheid van
 de u door God geschonken gaven
 elk afzonderlijk leren kennen.

Hieruit blijkt, hoe *Cyrillus* in dit moment van overgang naar de laatste phase van de kerstening, zich wil aanpassen aan de situatie zijner hoorders en het object van zijn inleidingsinstructie wil aanduiden in een term, die de verhouding uitdrukt waarin zijn hoorders zich ten opzichte van dit object thans bevinden en waarin zij het nu zien. Hij noemt het tweemaal *μυστήρια*. Tevens wil hij echter dit object reeds nu in een nieuw licht plaatsen. Daardoor krijgt het woord reeds thans een rijkere betekenisinhoud.

Met dit woord worden dan op generaliserende wijze zowel de ceremoniën van het doopsel, in hun geheel en afzonderlijk, naast de „sacrale dingen” der Eucharistie genoemd in de *betekenis-onderscheidingen*: „sacraal uiterlijk iets”, in het eerste geval: „rituele *handeling*”, in het tweede „heilige *dingen, die men kan genieten*, waaronder verborgen en waardoor gegeven worden: goddelijke gaven, die moeten uitgelegd worden en alleen verstaanbaar zijn door en bestemd voor inwijdelingen” (fig. 16).

CAT. 18, 32 en 33

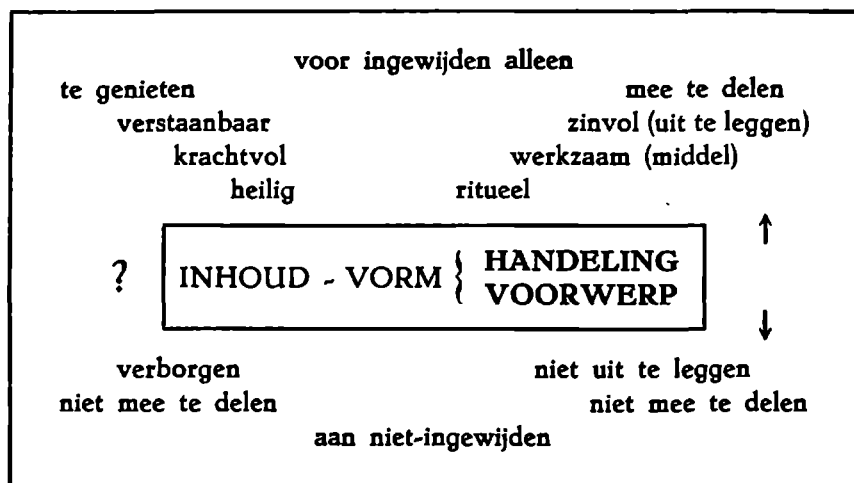


fig. 16

Behalve hetgeen ze weten over het doopsel, kennen de *hoorders* deze zaken alleen nog als „wat er aan riten bij de gelovigen gebeurt”. Het zijn voor hen nog „mysteriën” in die onderscheidingen, die vooral de uiterlijke, naar de buitenstaanders gekeerde zijde, belichten.

Aan deze situatie past zich Cyrillus aan en, ons woord slechts generaliserend gebruikend, spreekt hij van *μυστήρια*, telkens door een nadere bepaling gespecificeerd. In het geheel van de gedachtengang en ook in de opbouw van de tekst is het in beide gevallen hetzelfde woord. In de respectievelijke contexten wordt dezelfde betekenisstructuur echter om een andere kern geconstrueerd. Bij het doopmysterie is het een complex (*τῶν*) van rituele handelingen, „dingen, die men „één voor één *voltrekt*”⁹²⁾; bij de mysteriën van het altaar: zekere (*τῶν*) plaatselijk bepaalde dingen, sacrale dingen (voorwerpen?), waarvan men *genieten* mag⁹³⁾. Hier is de specificatie uiteraard veel vager: men weet niets, en mag ook nog niets weten van de Eucharistie.

Toch zijn door deze gebruikswijze van ons woord de betekenisonderscheidingen en ook de zaken reeds ietwat meer bepaald. Met het volgende worden nog nieuwe onderscheidingen toegepast. Dat de mysteriën iets *heiligs* zijn, waartoe men „vol eerbied moet naderen”, is reeds bekend, en wordt ook door de beide adjectieven nog geëxpliciteerd⁹⁴⁾. Dat ze echter sacrale *handelingen* zijn *met een bepaald doel*

⁹²⁾ Ἐπιτελεῖν is zowel in de niet-christelijke religieuze taal als in die van het Nieuwe Testament en bij Cyrillus technische term voor voltrekken van religieuze handelingen. Zie vooral cat. 19, 11 τῶν αὐτόθι (in de doopkerk) ἐπιτελουμένων.

⁹³⁾ Ἀπολαύειν c. gen. wordt in het algemeen grieks zowel voor het „genieten” van spijs en drank als voor dat van onderricht gebruikt. Cyrillus spreekt van „genieten” van het Doopsel: proc. 15 en cat. 3, 7; 4, 37; van de genade: o.a. 3, 8; 4, 11; van de schouwing Gods: 12, 13, en zelfs van de geestelijke tafel van het vasten: cat. 4, 27. Uit dit woord zelf kunnen we dus niets concreets over de onderscheidingen van ons woord opmaken.

⁹⁴⁾ Over ἐπουράνιος spraken we boven; gekoppeld aan πνευματικός ontmoeten we het waar Cyrillus over de sacramentele genade spreekt: cat. 16, 32 (δωρέα) en in verband met μυστήρια nog in cat. 19, 1.

Πνευματικός moet in het derde en vierde hoofdstuk uitvoeriger behandeld worden. Het heeft bij Cyrillus drie bijzondere betekenisonderscheidingen, die in het gebruik verder genuanceerd worden: 1. „eigen aan de geest”, als tegengesteld aan het stoffelijke, lichamelijke, waarneembare en 2. „eigen aan de goddelijke geest”, genomen als de specifiek goddelijke sfeer. In deze betekenis is het synoniem met ἐπουράνιος. Wij zouden spreken van „bovennatuurlijk”. 3. Tenslotte „de Persoon van den H. Geest betreffend”. Men vergelijkte cat. 16, 13-15, waar Cyrillus de verschillende

(τίνος ἔνεκεν) verricht, namelijk om genadegaven mee te delen, een doel waarover men eerst moet *onderricht worden* (διδασχθήσεσθε), om het achter die uiterlijke handelingen te kunnen weten, zijn nieuwe kenmerken.

Hetzelfde wordt, maar niet zo concreet en enigszins aangepast, gezegd van de Eucharistie. De gelijke uitleg over eerbied en ordelijkheid, en in de slotzin, over de genadegaven van beide, wijzen erop, hoe Doopsel en Eucharistie onder het *algemene* opzicht van genadegevende, geheimvolle inwijdingsriten worden aangeduid.

Zo blijken ook hier de onderscheidingen van het disciplina-arcani-systeem uit de eerste paragraaf nog te zijn toegepast, doch om andere kernen. Deze kernen brengen het woord binnen het rituele systeem. Daar worden reeds enkele speciale onderscheidingen als „zinvol, heilzaam-werkend” aangebracht. Omdat deze echter evenzeer voor doopsel als voor chrisma gelden, is ons woord *binnen het systeem van riten* typerend, maar ten opzichte van de typisch *christelijke* mysteriën generaliserend gebruikt. Het distributieve van de pluralis-vorm, dat door ἑκαστον wordt aangegeven, geldt weliswaar niet uitdrukkelijk voor het tweede geval. Juist wegens de vaagheid valt het moeilijk, het gebruik van deze pluralis te verklaren. Toch lijkt ons, wegens het sterk plaatselijke en concrete, een meer-voud, dat weliswaar niet distributief is, minstens gesuggereerd. De nieuwe onderscheidingen, die we hier signaleerden, vooral door de singularis-vorm, hebben de hoorders mischien verband doen voelen met cat. 13, 17 en 13, 32, maar tegelijkertijd beide gebruiksgevallen als in een ander systeem behorend, gescheiden en zo verduidelijkt. Aldus geeft elk nieuw geval een verrijking en tegelijkertijd een systematiserende afsplitsing in het geheel van de betekenis-eenheid.

Cat. 18, 33

Na de mededeling over de korte instructie, te houden onmiddellijk vóór het doopsel, kondigt Cyrillus de inhoud der na het Doopsel plaatshebbende mystagogieën aan. Daarin zal hij geven: de ver-

gebruiksmogelijkheden van πνεῦμα uiteenzet. — Dit woord symboliseert een theologische en wijsgerige denkwêrld, waarvan ook bij Cyrillus sporen te vinden zijn. Als epitheton bij μυστήρια heeft het hier voor de hoorders nog weinig onderscheidingen, omdat het eerst goed in de uitleg van de „geestelijke” symbolen der inwijdingsriten tot zijn recht komt.

Zij verstaan het in de tweede van de genoemde onderscheidingen als iets bovennatuurlijks, eigen goddelijks, notae, die in μυστήρια zelf reeds liggen opgesloten.

*klaringen en de bewijzen*⁹⁵⁾ uit het Oude en Nieuwe Testament : eerst „van wat er onmiddellijk voor het doopsel gebeurde”, daarna over het doopsel zelf en het chrisma, en tenslotte zal hij :

<p>καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς καινῆς διαθήκης μυστηρίων, ἃ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν εἴληφεν, τίνα μὲν αἱ θεαὶ γραφαὶ παραδεδώκασι, τίς δὲ ἡ τούτων δύναμις, καὶ ὅπως προσέιναι τοῦτοις καὶ πότε καὶ πῶς ἔχειν χρῆ,</p>	<p>over de <i>mysteriën op het altaar</i> van het Nieuwe Verbond, die hier⁹⁶⁾ hun oorsprong vonden, uitleggen, wat de Schriften over- leverden, wat hun werkingskracht is, en hoe men ertoe naderen moet en wanneer en hoe men ze vasthouden moet,</p>
--	---

Cyrillus wil hier bondig meedelen, dat hij zal spreken over de Eucharistie als *voorwerp* van behandeling in de H. Schrift, als *teken* en *middel* van *genadewerking*, en als *dingen* die men vast kan houden. Zoals wij daarvoor Eucharistie gebruiken, zo Cyrillus het meervoud μυστήρια met de nadere bepaling : „op het altaar van het Nieuwe Verbond”.

Ons woord blijkt hier dus *polyseem*, d.w.z. in meerdere, verschillend gestructureerde betekenis-onderscheidingen *tegelijk* gebruikt. Overigens is de betekenis geheel gelijk aan die van n. 32. Door dit polyseem gebruik krijgen we een zeer concreet beeld van de plasticiteit der betekenis en zien, hoe de verschillende kernen „voorwerp”, „ritueel instituut”, „genade-middel”, bij *numeriek* hetzelfde woord, elkaar, dank zij de context, kunnen afwisselen. Telkens worden immers in de nieuwe context, van hetzelfde woord, nieuwe onderscheidingen geactueerd en toegepast (fig. 16).

We mogen tenslotte hieraan toevoegen, dat ook deze mysteriën in

⁹⁵⁾ Αἰτία wordt bij Cyrillus, behalve in de gewone betekenis : „objectieve oorzaak”, ook gebruikt als „oorzaak, die een bepaalde persoon ergens in ziet” en is zo synoniem met „verklaring”. Het komt met name in exegetisch verband voor, waar de *diepere zin* van een uiterlijk verschijnsel verklaard moet worden. Men vergelijk cat. 13, 21 sqq. — Hier heeft het dezelfde betekenis als τίνας ἔνεκεν cat. 18, 32. (Cfr. cat. 12, 5) en wijst op de diepere zin en werking der uiterlijke tekenen. Hierover meer in het derde en vierde hoofdstuk. Ἀπόδειξις heeft hier dezelfde waarde als in cat. 4, 17.

⁹⁶⁾ In Jeruzalem.

verband met de H. Schriften „bewezen” worden en in dit punt dus overeenkomst vertonen met de mysteriën van het symbolum. Ook hier menen wij evenwel geen doorslaande linguïstische reden te vinden om het moment „verbonden met de H. Schrift” als betekenis-onderscheiding op te nemen.

De mystagogieën zelf

Wanneer wij buiten de algemene aanduidingen, die we boven gaven, nu reeds uitvoerig zouden spreken over de aard der mystagogieën en de betekenis van het woord, zouden wij onze opbouw storen, omdat een uitvoeriger behandeling van wat „mystagogie” is, zowel het gebruik van *μυστήριον* in mystagogisch verband, als de uitleg der riten zelf veronderstelt. Het laatste zullen we in het vierde hoofdstuk, het eerste nu terstond behandelen. Vooral de eerste twee gebruiksgevallen, die in de inleiding van de eerste mystagogie, wederom kort na elkaar, voorkomen, zijn voor het woord-verstaan en ook methodisch van belang. We zullen ze aan een zorgvuldige analyse moeten onderwerpen.

Cat. 19, 1 a en b

De algemene uiterlijke situatie, waarin de eerste zin van deze eerste mystagogische catechese gelanceerd wordt, is voor het verstaan van ons woord van groot belang. De hoorders — en dat zijn alleen de neophyten — hebben zich na de bijwoning van de synaxis op de plaats der anastasis rond hun bisschop geschaard ⁹⁷⁾. Daar worden ze als volgt toegesproken :

Ἐπόθουν ὁμῖν καὶ πα-
 λαι, ὧ γνήσια καὶ περιπό-
 θητα τῆς ἐκκλησίας τέκ-
 a. να, περὶ τῶν πνευ-
 ματικῶν τούτων
 καὶ ἐπουρανίων
 διαλεχθῆναι μυσ-
 τηρίων. Ἄλλ' ἐπειδὴ
 σαφῶς ἠπιστάμεν, ὅτιν
 ἀκοῆς πολλῶ πιστοτέρων
 εἶναι, ἀνέμενον τὸν πα-
 ρόντα καιρόν, ἵνα εὐπροσ-

Gaarne had ik u, volwaardige
 en overdierbare kinderen der
 Kerk, reeds vroeger over deze
 geestelijke en hemelse mysteriën
 gesproken. Maar daar ik met stel-
 ligheid wist, dat men veel meer
 vertrouwen stelt in het gezicht
 dan in het gehoor, heb ik tot op
 het huidige ogenblik gewacht, om
 u, nu ge door de ervaring voor
 de leer veel toegankelijker zijt ge-
 worden, naar de nog stralender

⁹⁷⁾ *Synaxis* is een term voor de viering van de H. Mis. In 18, 33 wijst Cyrillus de „Anastasis” als plaats van bijeenkomst aan. Het is de meest oostelijke absis, de voorkant dus, waar het heilig graf geplaatst was in een hemisphaerion. Daar kon zich de groep neophyten gemakkelijk verenigen. Cfr. *Mader*, l.c. 49 sqq.

αγωγοτέρους ὑμᾶς περὶ τῶν λεγομένων ἐκ ταυτῆς λαβὼν τῆς πείρας εἰς τὸν φωτεινότερον καὶ εὐωδεστέρον λειμῶνα τοῦδε τοῦ παραδείσου χειραγωγῆσω. "Ἄλλως τε καὶ⁹⁸⁾ χωρητικοὶ τῶν θειοτέρων κατέστητε μυστηρίων θείου καὶ ζωοποιοῦ βαπτίσματος ἀξιωθέντες.

Ἐπεὶ τοίνυν λοιπὸν τῶν ἐντελεστέρων ὑμῖν δεῖ μαθημάτων παρατιθέναι τράπεζαν, φέρε ταῦτα ὑμᾶς ἀκριβῶς παιδεύσωμεν, ἵνα εἰδῆτε τὴν ἔμφασιν τὴν πρὸς ὑμᾶς κατ' ἐκείνην γεγενημένην τοῦ βαπτίσματος τὴν ἐσπέραν.

en welriekender weide van deze lusttuin te geleiden. Vooral⁹⁸⁾ zijt ge door het ontvangen van het goddelijk en levendmakend doopsel *in staat gesteld tot het aanhoren van de nog veel goddelijker mysteriën.*

Welaan, laat ons dan thans, nu het plicht is een maaltijd van de meer volmaakte leringen voor te zetten, u daarin zorgvuldig onderrichten, opdat gij de volle betekenis zoudt kennen van wat die avond van uw doopsel aan u geschied is.

Aansluitend zowel aan de nieuw-ontstane uiterlijke situatie als ook aan de inwendige vernieuwing zijner hoorders, wil *Cyrillus* het onderwerp van deze reeks aankondigen en het feit, dat hij eerst nu, na het doopsel, over dit onderwerp spreken gaat, motiveren: expliciet uit de geheel veranderde gesteldheid van zijne hoorders tegenover die zaak, impliciet door het gebruik van bepaalde benamingen voor die zaak, en zo uit de aard der zaak. De „mysteriën”, waarover hij thans zal handelen, zijn op een zo bijzondere wijze mysterie, dat men alleen als volwaardig kind der kerk, na het ontvangen van het doopsel en het ervaren van die zaken, geschikt is hun uitleg te verstaan.

In het eerste geval (a) noemt ons woord als zaak: riten, die alle hoorders voor de geest staan en die ze voor kort hebben meegemaakt; hoogstwaarschijnlijk bedoelt *Cyrillus* de Eucharistie. In het tweede (b): de leer over de goddelijke zin en werking der inwijdingsriten, die de

⁹⁸⁾ Tegen alle mss in leest *Rupp* ἄλλως τε καὶ in plaats van ἄλλως δὲ καὶ. Wij volgen hem hierin vooral op interne gronden. Vooreerst de mogelijkheid tot vergissing: δ en τ zijn gemakkelijk te verwisselen. Vooral echter wordt de opbouw van de argumentatie duidelijker en past beter in *Cyrillus'* opvatting, dat het Doopsel pas de volledige kerstening en daarmee het volledig verstaan der mysteriën geeft. Hierover meer in het vierde hoofdstuk.

inhoud der mystagogieën uitmaakt. Voorzover uit het gebruiksveld op te maken valt, worden de eerste maal toegepast de *onderscheidingen*: „*riten-geheel*, met goddelijke inhoud, om verklaring vragend, alleen verstaanbaar en bestemd voor ingewijden”; de tweede maal: „*leer over zin en werking van goddelijke riten, alleen voor gelovigen verstaanbaar en bestemd*” (fig. 17 en 18).

CAT. 19, 1 a

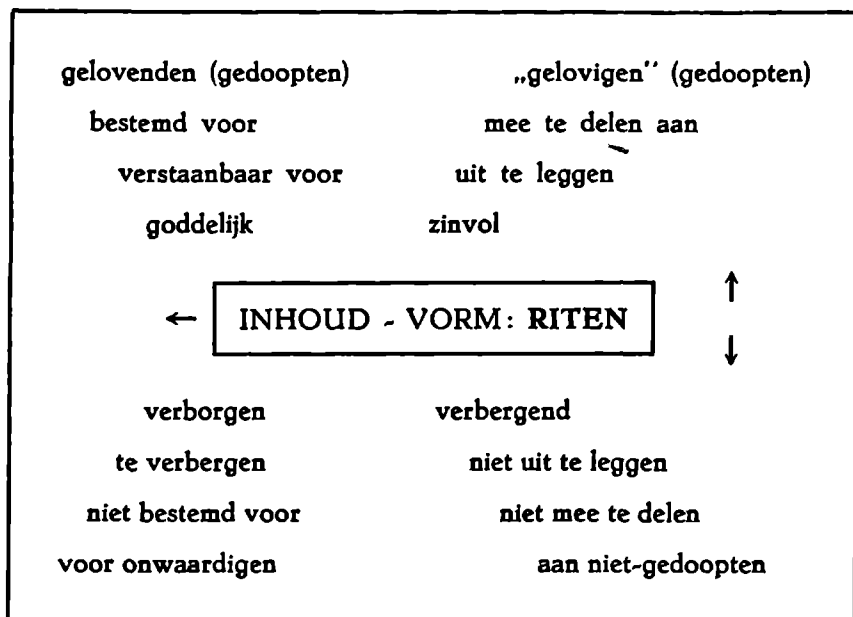


fig. 17

Het enige wat we over de situatie der *hoorders* nog te zeggen hebben, betreft het *innerlijke*. Zij bevinden zich in de verwachting, nieuwe dingen te gaan horen, die hun nu eindelijk tot volledig ingewijden zullen maken. Want al kennen ze de rituele zaken, die *μυστήρια* genoemd worden, uit ervaring, deze kennis betreft nog vooral het uiterlijke van de riten. De andere „zaak” van het woord, de gedachte, die erdoor wordt aangeduid, kennen ze nog niet. Deze „zaak” geven hun de mystagogieën en daarmee wordt het proces der woordmaking voltooid. Volgens onze opzet zullen wij in dit hoofdstuk slechts de klank van die laatste phase in het gebruik van ons woord beluisteren, om pas na het vierde woord en zaak te verbinden.

Cat. 19, 1 a

Wij kunnen hier wederom met vrucht de gang van de zin volgen. Daarbij ontrolt zich de gedachte vanzelf. — De aanspreking: „volwaardige en overdierbare kinderen der Kerk”, die ons terug doet denken aan de inzet van de eerste catechese en aan de uitdrukking τοῖς Χριστοῦ γνησίοις uit cat. 6, 29, doorbreekt met één slag de laatste barrière van de disciplina arcani en roept als vanzelf de term μυστήρια op. Hij bepaalt deze echter nader met τούτων, d.w.z. *die* mysteriën, die u allen voor de geest staan. Zijn dit nu ál de mysteriën van de paasnacht te samen, slaat het op de Eucharistie, of op datgene wat aanstonds volgen gaat? Dit laatste schijnt wel uitgesloten door τούτων, dat gewoonlijk het voorafgaande aanduidt⁹⁹). Iets verder, gebruikt Cyrillus voor het *volgende*: τοῦδε τοῦ (παράδεισου). *Haueser* veronderstelt in zijn voetnoot, dat hier de Eucharistie bedoeld is; *Nirschl* zegt: alle drie de sacramenten¹⁰⁰). Wij zouden willen opmerken, dat Cyrillus weliswaar de Eucharistie schijnt te *bedoelen*, maar dat deze bedoeling niet geheel gedekt wordt door wat hij *zegt* en „*noemt*”. Hij noemt alleen: de mysteriën, die de hoorders voor de geest hebben. Welnu, dan lijkt ons, zo kort na de synaxis, de Eucharistie bedoeld. Bovendien is het tweetal adjectiva reeds in cat. 18, 32 bij de eucharistische „mysteriën” gebruikt. De Eucharistie is bovendien — dit is meer een zakelijke reden — het meest geheim gehouden en in die zin het „mysterie” bij uitstek. Openbaring daarvan is het teken van de totale opheffing der disciplina arcani. Ook datgene wat volgt, gaat het volledigste voor de Eucharistie op.

Wat hiervan ook zijn moge, ons interesseert in de eerste plaats, dat μυστήρια niet zo enkelzinnig is, dat het zonder nadere bepaling onmiddellijk een bepaalde zaak noemt, en dat hier toch nog méér de woordbetekenis dan een heel bepaalde zaak op de voorgrond wordt gebracht. Cyrillus kiest juist dit woord in verband met de onderhavige situatie: het liquideren van de disciplina arcani.

Zo mogen we als betekenis-onderscheidingen vooreerst: „uiterlijk zichtbaar ritueel geheel” aannemen. Het gaat immers blijkens τούτων over *inwijdingsriten*, enkele of alle, die „gezien” en „ervaren” kunnen worden. Dit ritueel gegeven bergt iets goddelijks, zoals in ons woord zelf ligt, maar nog eens door de twee reeds vroeger behandelde adjectiva geëxpliciteerd wordt. Een blik op wat iets verder gezegd wordt,

⁹⁹) *Kühner-Gerth-Blass*, Satzlehre par. 467, 7, Cyrillus houdt zich doorgaans aan dit gebruik!

¹⁰⁰) *Haueser* (B.K.V.) l.c. noot 3. *Nirschl* in dezelfde B.K.V. 1871. l.c. noot 3.

laat hierover evenmin enige twijfel. — Deze riten „moeten uitgelegd” — blijkens διαλεχθῆναι — en kunnen eerst thans door ingewijden, „verstaan worden”. Ook dit blijkt uit het vervolg en past geheel in wat we reeds over ons woord in verband met de geheimhoudingsgewoonte zagen. Dat daarbij in deze overgangssituatie nog de onderscheidingen: „alleen bestemd voor gelovigen, niet voor buitenstaanders” worden toegepast, hoeft wel geen betoog. Cyrillus spreekt duidelijk van „vroeger niet, nu wel”.

Cat. 19, 1 b

Wat we tot hertoe hoorden was slechts het aanknopingspunt voor de eigenlijke stofaankondiging en motivering, die nu volgen. Ze werpen hun licht terug op de bedoeling met het voorgaande. De mysteriën, die het onderwerp van deze catechesen gaan vormen, zijn namelijk *van die aard*, dat vooreerst de ervaring (ἐκ ταύτης τῆς πείρας) een voorwaarde voor het goed verstaan is¹⁰¹). Slaait dit „die ervaring”

CAT. 19, 1 b

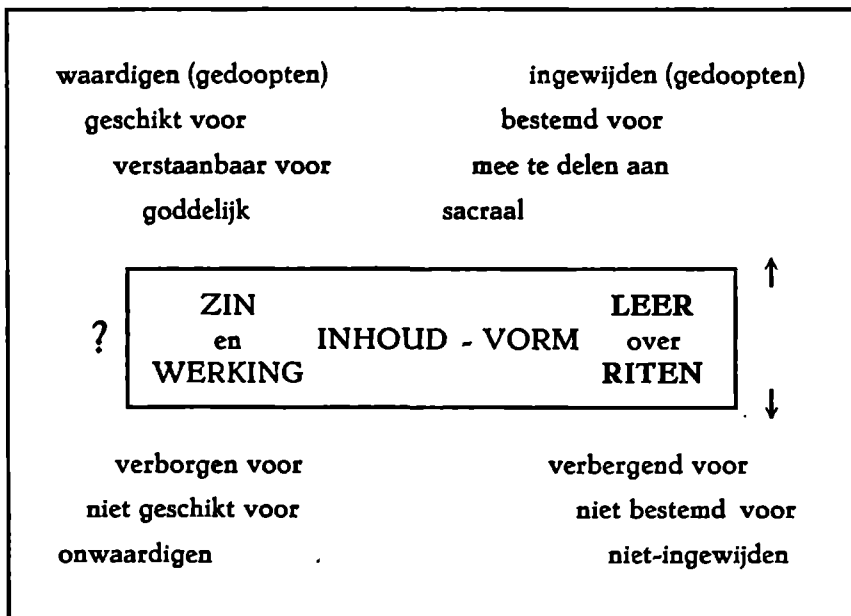


fig. 18

¹⁰¹) Ook hier verwijst ταύτης naar het voorgaande. Waarschijnlijk wel het geheel der inwijding. Men vergelijkte proc. 12, waar Cyrillus een beroep doet op de toekomstige ervaring voor het begrijpen van de hoogheid der mysteriën.

op het eerste „deze mysteriën”? Dat hoeft niet. We kunnen hier hetzelfde zeggen als boven! Het onderrichten omtrent die mysteriën, de mystagogie, za daardoor een heel eigen, experimenteel karakter dragen en zich nauw aansluiten bij het uiterlijk mysterie-teken. Niet te verwonderen, dat Cyrillus van een nieuw gebied, van een veel stralender en welriekender paradijs, dat ze gaan betreden, spreken kan. Waarin deze nieuwe en hogere verhevenheid gelegen is, wordt nú aangetoond, wanneer Cyrillus als tweede motief geeft: Deze mysteriën zijn *van veel goddelijker aard*. Zoals eigen aanschouwing een beter hulpmiddel was dan het horen alleen, zo maakt de genade van het doopsel, dat de mens goddelijk leven geeft, hem *capabel* tot mysteriën van een veel goddelijker hoogte¹⁰²). Waarin die verhevenheid precies bestaat en hoe de verheffing tot de goddelijke orde door het doopsel samen met de ervaring van de riten alleen een goed verstaan kunnen verzekeren, zal eerst later bij de uitleg blijken. Thans is het de vraag: welke *zaak* noemt Cyrillus hier met ons woord?

Nirschl, de enige die hierover spreekt, meent dat Vormsel en Eucharistie bedoeld zijn. Terecht sluit hij het Doopsel, dat juist genoemd is, uit. Wanneer men echter vraagt, — en deze vraag kan ook voor de voorafgaande comparatieven worden gesteld, — tegenover welke mysteriën deze „meer goddelijke” geplaatst worden, dan mag het antwoord niet zijn: tegenover het Doopsel. Want ook het Doopsel valt onder de mystagogische uitleg. Bovendien wil Cyrillus, in deze situatie, niet zeggen, dat de hoorders door het Doopsel *geschikt* zijn geworden tot het *ontvangen* van Vormsel en Eucharistie. Op deze duistere plek werpt de volgende zin alle nodige licht. Daaruit blijkt, gemotiveerd door het voorgaande, dat Cyrillus thans, nu zijn hoorders ervoor geschikt zijn, zal handelen over „volmaaktere . . . leerstof”¹⁰³). Cyrillus

¹⁰²) Wij vertalen χωρητικός c. gen. door „capabel”. Dit geeft in een gelijksoortig beeld dezelfde twee aspecten weer: kunnende bevatten, en daarnaast actief: kunnende vatten. *Passow* geeft slechts: bevattend, *Baljon*, Grieksch Theologisch Woordenboek, Utrecht 1895-1899 II dln. met verwijzing naar Origenes en Irenaeus: geschikt om te bevatten. *Mader*, der hl. Cyrillus, 197 zegt hierover: „Mit diesen letzten Worten scheint der Katechet auch auf die durch die Taufe empfangene Gnade des heiligen Geistes hinzuweisen, welche die Neophyten befähige, auch die höheren „göttlicheren” Geheimnisse zu verstehen”. Men vergelijkte cat. 21, 4 infra. Wij hebben het bij Cyrillus niet verder ontmoet. Wel gebruikt hij herhaaldelijk het werkwoord (ἐγ)χωρεῖν (cat. 5, 11; 6, 2; 18, 31) in de betekenis van „kunnen bevatten”, „mogelijk zijn”.

¹⁰³) Met ἐντελεστέρων wil Cyrillus wel hetzelfde zeggen als boven met θειοτέρων en de andere comparatieven in die passage. In welk opzicht deze leer boven de vroegere uitmunt hopen we in het vierde hoofdstuk te kunnen aantonen.

stelt de mysteriën van deze „andere catechesen” tegenover die van de vorige. *Ons woord heeft dus hier dezelfde betekenis-onderscheidingen als in de eerste paragraaf!*

We moeten χωρητικοί dan ook vertalen door: in staat tot het *aanhoren* van . . . , niet tot het *ontvangen* van De comparatief θειοτέρων, die een in μυστήρια reeds opgesloten onderscheiding in een hogere graad expliciteert, verwijst stilzwijgend naar de θεία μυστήρια van cat. 4, 17. Wel sluit dit niet uit, dat Cyrillus in de eerste plaats aan de leer over de H. Eucharistie gedacht heeft, ja dit is zelfs waarschijnlijk. In elk geval echter gaat 't hier over *leer*. — In de laatste zin van dit nummer zegt Cyrillus nauwkeuriger wat hij in de mystagogieën gaat geven. Het sluit aan bij ons woord en de synonieme uitdrukkingen, die „verhevenere leer” betekenen. Cyrillus zegt daar, dat zij door zijn uitleg ξμψασιν τὴν πρὸς ὑμᾶς . . . γεγενημένην zullen kennen. Dit woord ξμψασις lijkt ons goed door *Touttée* vertaald met „vim et significationem” ¹⁰⁴). Aldus wordt *misschien* door deze zin ook de onderscheiding: „leer over een diepere genade-werking, die in het uiterlijk teken verborgen wordt aangeduid” in ons woord toegepast ¹⁰⁵).

Zo blijkt met dit tweede gebruik van ons woord in dit nummer de stof der mystagogieën ingeleid en de late behandeling gemotiveerd te zijn. Tevens zien we uit de mogelijkheid om ons woord ook voor de leer over de inhoud der *riten* te gebruiken, een nieuw staaltje van zijn plasticiteit. Deze gebruiksverruiming is in zoverre iets nieuws, dat deze mysteriën op heel *bijzondere wijze* mysterie zijn, zodat de mystagogische methode de mysteriën als zodanig dichter in hun wezen benadert. Wanneer wij dan met Cyrillus in *mysterie*: het specifiek goddelijke, gehuld in een concreet aards uiterlijk, willen zien, en in de *kennis van die mysteriën*: het benaderen van het goddelijke als zich meedelend en openbarend juist *door* en *in* dat uiterlijk, dan zal inder-

¹⁰⁴) Noch *Baljon* noch *Suicerus* geven dit woord. Ook bij Cyrillus vinden we het elders niet. Het komt van ξμψα(νο)μαι en betekent: uiterlijke verschijning, afspiegeling, aanduiding van iets. Later wordt het ook gebruikt voor mystische en symbolische aanduidingen. (*Passow, Liddell and Scott* s.v.). Met γεγενημένην te samen is dus de vertaling van *Touttée* zeer zuiver. *Haueser*: „das wertvolle Erlebnis” is te zwak.

¹⁰⁵) Wij zeggen „misschien”. Daardoor geven we onze voorkeur voor de in het begin geformuleerde betekenis-onderscheidingen te kennen. Juist door het adjectief θειοτέρων blijkt ons woord met *dezelfde* onderscheidingen als in de catechesen der dopelingen gebruikt te zijn. Door deze laatste zin echter wordt de *zaak* (de gedachte) nader bepaald.

daad in de mystagogie, die Gods aanwezigheid in de rituele gegevens beschouwen doet, het „mysterie” pas ten volle tot zijn recht komen. Doch hierover later.

Cat. 21, 4

Het ontbreken van ons woord in het verdere verloop van de *negen-tiende* en ook in de *twintigste catechese* zal ons steeds minder verbazen naarmate we beter zien, hoe het telkens optreedt op de sleutelpunten der catechesen, waar de geloofsinhoud als geheel of in zijn fundamentele trekken beschouwd wordt ten opzichte van gelovigen en buitenstaanders. Déze catechesen echter handelen over de details van de doopritus. In het vierde hoofdstuk zullen we nagaan, in hoever de terminologie dier onderdelen in het *mystérion*-systeem past. 1

Ook de mystagogie over het chrisma heeft slechts eenmaal terloops onze term. Deze plaats is echter als *sluitsteen* van Cyrillus' woordgebruik niet onbelangrijk. Om ons woord daar te verstaan, is het voldoende te weten, dat de heilige balsem (μύρον) krachtens de aanwezigheid van de Godheid van de H. Geest, diens instrument is ¹⁰⁶). „Symbolisch worden daarmee voorhoofd en andere zintuigen bestreken en terwijl door zichtbare balsem het lichaam gezalfd wordt, wordt door de levendmakende Geest de ziel geheiligd” ¹⁰⁷). Dan volgt de passage die ons aanbelangt.

Καὶ πρῶτον ἐχρίεσθε ἐπὶ τὸ μέτωπον, ἵνα ἀπ-
αλλαγῇτε τῆς αἰσχύνης,
ἣν ὁ πρῶτος παραβατῆς
ἄνθρωπος πανταχοῦ περι-
έφερε, καὶ ἵνα ἀνακεκα-
λυμμένῳ προσώπῳ τὴν
δόξαν κυρίου κατοπτρί-
ζησθε. Εἶτα τὰ ὦτα, ἵνα
προσλάβητε τὰ ἀκ-
ουστικὰ τῶν θείων
μυστηρίων ὧτα, περὶ
ᾧν Ἡσαΐας ἔλεγε· Καὶ
προσέθηκε μοι Κύριος

En eerst werdt ge gezalfd op
het voorhoofd, opdat ge bevrijd
zoudt worden van de schaamte,
die de eerste mens sinds zijn over-
treding overal met zich droeg, en
opdat ge met onverhuld gelaat de
glorie des Heren zoudt kunnen
beschouwen. *Vervolgens de oren,*
opdat ge oren zoudt ontvangen
geschikt om de goddelijke myste-
riën te verstaan; daarover zeide
Isaïas: „En de Heer gaf mij een
oor dat kon horen” ¹⁰⁸). En de
Heer Jezus zegt in de Evangelien:

¹⁰⁶) Cat. 21, 2. Cyrillus spreekt ook van het ἀντίτυπον, uiterlijk zichtbaar beeld van de H. Geest: cat. 21, 1.

¹⁰⁷) Cat. 21, 3.

¹⁰⁸) Is. 50, 4.

ὥτιον τοῦ ἀκούειν, καὶ ὁ „Wie oren heeft om te horen, dat
 Κυριος Ἰησοῦς ἐν εὐαγ- hij hore" 109).
 γελιοις ὁ ἔχων ὅτα ἀ-
 κούειν ἀκουέτω.

Zijn opvatting, dat door deze zalvingen met het antitypon van de H. Geest de gelovige tot „christen" in de volle zin des woords wordt, wil Cyrillus demonstrenen aan de symbolische zalving van de oren, die uitdrukt, dat zijn werking de ziel geschikt maakt voor het verstaan van dat wat boven haar vermogen ligt : het eigenlijke van het Christendom : de mysteriën ¹¹⁰).

De zaak is dus het volledig complex van alle kern-waarheden, eigen aan het Christendom. Zij wordt door ons woord hier genoemd in de *betekenis-onderscheidingen* : „waarneembare uitdrukking (leer) van de specifiek goddelijke zaken, die verborgen achter het uiterlijk, alleen verstaanbaar zijn voor gelovigen en hun alleen worden meegedeeld" (fig. 19).

CAT. 21, 4

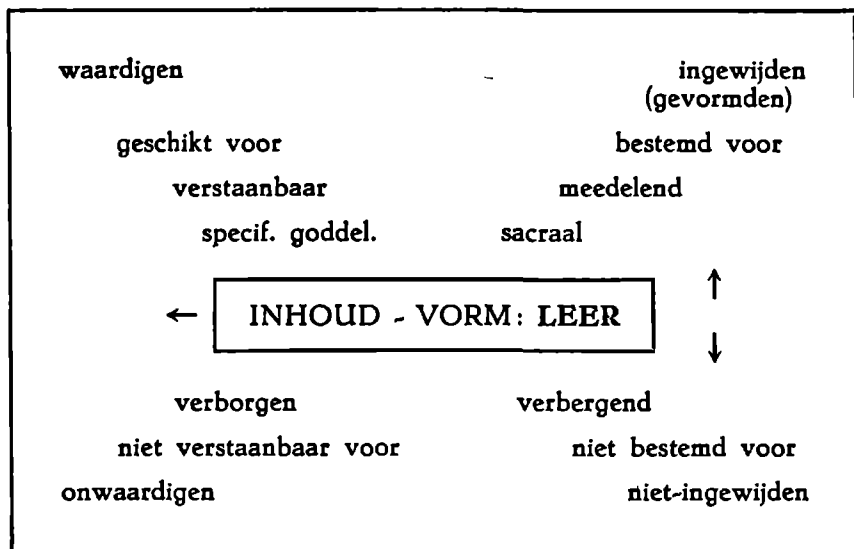


fig. 19

¹⁰⁹) Matth. 11, 15.

¹¹⁰) In cat. 21, 5 zegt Cyrillus : „Door het ontvangen van dit chrisma ontvangt ge de naam christen.... Voordat ge deze genade ontvangen had, verdientet gij deze naam niet in de volle zin (κυριως) maar waart als het ware op weg naar het christen zijn". Hiermee grijpt Cyrillus terug op de aanhef van cat. 1, 1 en meerdere

Het lidwoord bij ons woord wijst op een *bekend geheel* van zaken, die door het adjectief *θείων* nog eens uitdrukkelijk als goddelijk worden bestempeld. Dit gebruik met „goddelijk” kennen we uit cat. 4, 17 en 19, 1. — Daar ons woord geen nadere bepaling bij zich heeft, is het klaarblijkelijk technisch gebruikt en noemt een geheel van werkelijkheden, die het tot typerende naam hebben. Toch moeten we trachten na te gaan, welke onderscheidingen uit de context naar voren komen. Door *ἀκουστικά*, dat praegnant blijkt gebruikt te worden voor: *goed* kunnende horen, en dat in aansluiting aan proc. 6 en 12, alsmede aan de volgende teksten van Isaias en Onze Heer zelf, zowel een materiëel als een formeel verstaan van de mysteriën aanduidt, weten we dat *μυστήρια* ook hier als „uiterlijk waarneembare mededeling van een goddelijke werkelijkheid” gebruikt is. Daar een bijzondere hulp van de H. Geest voor dat verstaan nodig is, gaat het hier evenals in proc. 6 en cat. 4, 16 over specifiek goddelijke zaken. Deze zijn dan alleen voor „christenen”, „gelovigen” verstaanbaar. Zij, „wier oren niet *waardig* zijn deze heilige zaken te vernemen”, mogen ze ook niet horen¹¹¹).

Deze plaats is tevens een bevestiging van onze opvatting van cat. 19, 1 — men vergelijke het aangehaalde citaat uit *Mader* — dat volgens Cyrillus de Geest in het doopsel de genade tot *verstaan* der mysteriën geeft. Cyrillus had bij het noemen van het doopsel ook het *chrisma* voor ogen.

Deze plaats is zowel linguïstisch als zakelijk de sluitsteen op dit bepaalde gebruik van ons woord. Immers de technische manier van aanduiden zonder nadere bepaling wijst op volkomen bekendheid met de zaak in verband met het woord, terwijl het lidwoord de *volledigheid* van de kennis der mysteriën, eigen aan de gelovige, uitdrukt. Hiermee blijkt de *disciplina arcani* voor deze mensen geliquideerd. Zij zijn volop christen, want ze mogen niet alleen alle mysteriën *horen* en *zien*, maar bezitten ook het vermogen, aan de Geest alleen eigen, alle mysteriën te *verstaan*. Waar de dopeling bij zijn toetreden gewezen werd op de goddelijke werking van de Geest, die wonend in zijn ziel, alleen hem tot het verstaan van de mysteriën in staat kon stellen, daar hoort de gevormde nu hoe dit op uiterlijk waarneembare wijze aan hem vervuld is. *Hiermee is de ring, die begon bij proc. 12, en liep over cat. 4, 16,*

andere plaatsen, waar de positie van de dopeling als „gelovige in wording” beschreven werd. Het *chrisma* geeft de sacramentele voltooiing van zijn staat als christen en *dus* van zijn verhouding tot de mysteriën.

¹¹¹) Cfr. proc. 12.

cat. 6, 29, cat. 19, 1 tot cat. 21, 4, en zo *het geheel der catechesen omvat, gesloten.*

Cat. 22, 1 \

Wij zijn er langzamerhand aan gewoon geraakt, ons woord dáár juist te ontmoeten, waar een kern-gebied van de godsdienst onder zijn kenmerkende aspecten wordt aangeduid. Zo ook hier weer. Cyrillus gaat zijn catechesen besluiten en bekronen met de uiteenzetting van wat ook voor hem het mysterie bij uitstek is: „het lichaam en bloed van Christus” ¹¹²). Tot nu toe heeft hij hierover het stilzwijgen moeten bewaren, en niet, zoals van het doopsel in de derde catechese, ook van dit geheim, reeds vóór het ontvangen de *doctrien* kunnen geven. Van daar dat de lijn der mystagogieën enigszins schijnt onderbroken te worden door deze meer catechetisch dan mystagogisch ingestelde onderrichting. Het uitstel, waarop Cyrillus reeds vroeger herhaaldelijk zinspeelde, ligt geheel in de lijn van zijn opvatting over de geheimhouding ¹¹³). Geen mysterie valt zo moeilijk te begrijpen voor niet-gelovenden en biedt hun, om zijn alledaags uiterlijk, zóveel gelegenheid tot spot als juist dit. Maar geen is ook verhevener en moet voor alle bespotting zorgvuldiger behoed worden.

Aan deze onderrichting gaat als lezing de pericope over de instelling der Eucharistie vooraf, zoals S. Paulus deze in I Cor. 11, 23 beschrijft. Daarop aansluitend *begint* Cyrillus zijn onderrichting aldus:

Καὶ αὕτη τοῦ μακαρίου
Παύλου ἡ διδασκαλία
ἱκανὴ καθέστηκε πλη-
ροφορῆσαι ὑμᾶς
περὶ τῶν θείων μυσ-
τηρίων, ὧν κατα-
ξιωθέντες σύσσωμοι
καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ
γέγονατε.

Deze onderrichting van de zalige Paulus is op zich reeds voldoende, *om u te overtuigen van de waarheid van de goddelijke mysteriën, waaraan gij waardig gekeurd zijt deel te nemen*, om zo één van lichaam en één van bloed met Christus te worden.

Cyrrillus wil hier, zich aanpassend aan de situatie van de hoorders, doel en onderwerp van de onderrichting aankondigen. Zijn doel is de onbegrijpelijke inhoud en werking van de Eucharistie, met behulp van

¹¹²) Zo kondigt in de meeste mss de titel het onderwerp aan.

¹¹³) Behalve proc. 12 en cat. 19, 1 vergelijke men 13, 19, waar Cyrillus naar aanleiding van de woorden „komt en laat ons hout in zijn brood werpen” zegt: καὶ ἐὰν σε ὁ Κύριος καταξιώσῃ, εἰς τὸ ἐμπροσθεν γνῶσῃ, ὅτι τὸ σῶμα αὐτοῦ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τύπον ἔφερεν ἄρτου.

de H. Schrift, voor zijn hoorders aannemelijk te maken. In dit verband noemt hij haar $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$.

Van dit woord worden hier de volgende *betekenis-onderscheidingen* toegepast: in het eerste geval: *abstract*: „het goddelijke van de inhoud, verborgen in een uiterlijk sacraal teken, waarin die inhoud wordt meegedeeld aan ingewijden, voor wie hij ook alleen verstaanbaar is”; in het tweede, (de bijzin met $\delta\upsilon$), *concreet*: de inhoud, verborgen enz. of „het teken met de inhoud” enz. (fig. 20).

CAT. 22, 1 en CAT. 23, 20, 22, 23

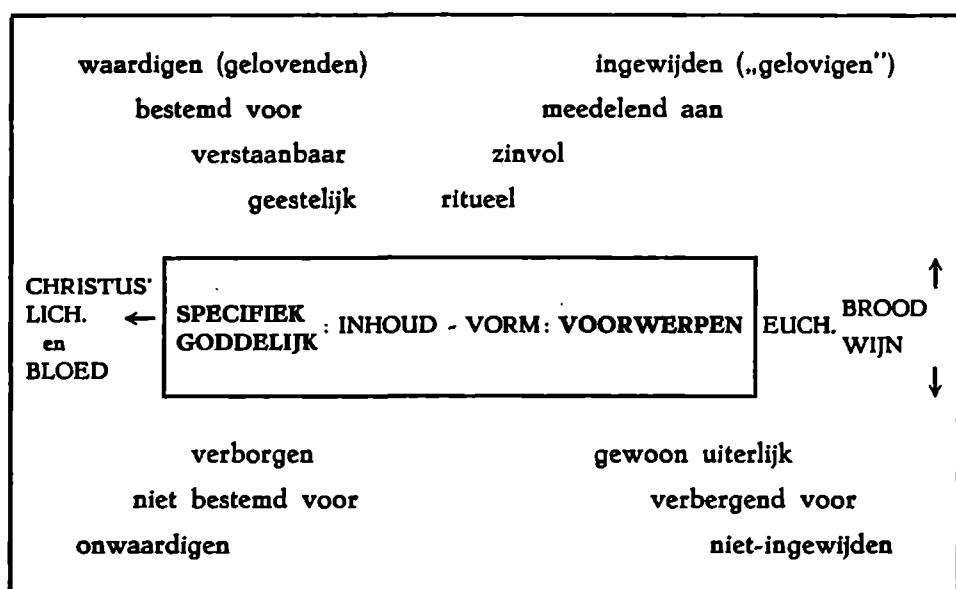


fig. 20

De hoorders zijn bij het vernemen van de woorden der lezing zeer gespitst geweest op de uitleg, die komen zou. Zij hebben gedacht: nu gaat het over de diepste, onbegrijpelijkste *mysteriën*, het eigenlijke van de gelovigen. Zodoende werden alleen reeds vanwege deze situatie de *onderscheidingen* van het disciplina arcani-systeem toegepast. De andere onderscheidingen liggen direct in de context aangegeven.

We menen, dat ook hier ons woord *polyseem* gebruikt is: de eerste maal met $\pi\lambda\eta\rho\phi\omicron\rho\eta\sigma\alpha\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota$, de tweede maal met de relatieve bijzin. — Door $\pi\lambda\eta\rho\phi\omicron\rho\eta\sigma\alpha\iota$, dat betekent: „volop zeker maken”,

„overtuigen”, wordt de onderscheiding toegepast, die de zaak in zijn formeel aspect als voorwerp van overtuiging aanduidt: de leer van S. Paulus moet hen *van het mysterie-zijn* zelf overtuigen. Dit bestaat niet alleen in het ritus-zijn, maar in het ritueel teken-zijn *van iets goddelijks*. We zouden dus kunnen vertalen: „overtuigen van de goddelijkheid van de mysterie-inhoud”. Tevens wijst de noodzakelijkheid van overtuigen op de reeds bekende *onbegrijpelijkheid* van het mysterie. Het adjectief $\theta\epsilon\lambda\omega\nu$ zal wel niet veel meer dan formulair gebruikt zijn. Door het lidwoord worden we verwezen naar de relatieve, naderbepalende bijzin.

Deze bijzin bergt echter in zijn functie van nadere bepaling van „mysterie” *impliciet* nog een andere. Zij duidt juist dát aan, waarvan in *dit* mysterie de hoorder overtuigd moet worden: namelijk dat de deelname aan het mysterie een deelnemen aan Christus' lichaam en bloed is, waardoor men één van lichaam en één van bloed met Hem wordt. Deze „deelname” wordt behalve door de samenstelling met $\sigma\upsilon\nu$ - in de beide adjectieven, ook door het van proc. 16 bekende $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\iota\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ aangegeven. Tevens krijgt ons woord daardoor de onderscheidingen: „verheven”, „alleen voor *waardige* ingewijden”. Het is een deelname zowel aan de riten als, daardóór, aan de genade-inhoud. Ons woord is in deze zin in zijn concrete onderscheidingen van „sacrale voorwerpen met inhoud” of, dit is hier niet duidelijk, omgekeerd, toegepast. In het eerste geval was het in zijn onderscheidingen *als* mysterie, dus abstract gebruikt. Beide gevallen echter laten de *onderlinge verhouding van vorm en inhoud*, die steeds typisch voor ons woord was, duidelijk uitkomen. Juist die verborgen goddelijke werking is de quintessence van dit geheim, en juist door de deelname aan het *uiterlijk* teken heeft de *inwendige* verandering van de christen plaats. Dit wordt in het verloop van deze catechese uitgewerkt. We moeten er later nog op terug komen. Toch citeren we, om zijn evidente aansluiting aan deze eerste zin, nog even n. 3, waarmee onze uitleg in kort bestek geresumeerd en bevestigd wordt. „Laten we het daarom met *volle overtuiging* als lichaam en bloed van Christus tot ons nemen. Want onder het *teken* van brood wordt u zijn lichaam, onder het *teken* van wijn zijn bloed geschonken, *opdat* ge *door* het nuttigen van het lichaam en bloed van Christus *één van lichaam* en *één van bloed* met Hem worden zoudt . . .” ¹¹⁴).

¹¹⁴) Cat. 22, 3: “Ὡστε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν Χριστοῦ. Ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοται σοι τὸ σῶμα, καὶ

Cat. 23 a, b en c

Cyrillus zelf tekent de situatie van deze catechese wel het best, als hij haar inleidt met de woorden: „Door Gods goedheid hebt gij in de voorafgaande bijeenkomsten voldoende gehoord over doopsel, chrisma en nuttiging van lichaam en bloed van Christus. Thans moeten wij overgaan tot wat volgt, om vandaag de kroon te kunnen zetten op het geestelijke bouwwerk van Uw onderrichting”. Hierna gaat hij onmiddellijk enkele opvallende ceremoniën van de Liturgie uitleggen: handenwassing, vredeskus, eucharistisch dankgebed, gedachtenis aan hemel en aarde en aan de levenden, de eigenlijke offerdaad: de verandering van brood en wijn na de afroeping van de H. Geest, en de gedachtenis der overledenen. Daarop wordt het Onze Vader uitgelegd.

Het laatste gedeelte van de catechese behandelt de deelname aan Christus' lichaam en bloed. Hier gebruikt Cyrillus driemaal ons woord. Deze drie plaatsen zullen wij als één geheel behandelen, zowel omdat ze in eenzelfde situatie als vooral omdat ze met gelijke betekenis voorkomen. — „Na het *Amen* op het Onze Vader zegt de priester: „Het heilige voor de heiligen”. Heilig is *wat vóór ons* (op het altaar) *rust*, daar het de afdaling van de H. Geest heeft ondergaan, heilig zijt ook gij, die de H. Geest hebt mogen ontvangen. Het heilige past dus bij het heilige”¹¹⁵⁾.

a. n. 20.

Μετὰ ταῦτα ἀκούετε τοῦ ψάλλοντος μετὰ μέλους θείου προτρεπομένου ὑμᾶς εἰς τὴν κοινὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ λέγοντος· γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος.

Hierna hoort gij de stem van de cantor die u met een goddelijk lied tot de deelname aan de heilige mysteriën opwekt en zegt: „proeft en ziet, dat de Heer zoet is”¹¹⁶⁾.

Vertrouwt niet aan uw lichamelijk smaakorgaan het oordeel toe, neen, maar aan het ontwijfelbare geloof. Want op het punt te gaan proeven, worden we aangespoord niet brood en wijn te proeven, maar het werkelijk beeld (ἀντίτυπον) van het lichaam en bloed van Christus.

ἐν τύπῳ οἴνου δίδεται σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένη μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ.

¹¹⁵⁾ Cat. 23, 19.

¹¹⁶⁾ Ps. 33, 9.

Hierna legt Cyrillus uit, hoe men de handen moet houden en moet omgaan met de gedaante van brood. Na „de *deelname* aan het lichaam van Christus” ontvangt men het heilig Bloed ¹¹⁷).

Dan vervolgt hij :

b. n. 22.

Εἴτα ἀγαμείνας τὴν εὐ-
χὴν εὐχαρίστει τῷ θεῷ τῷ
καταξιῶσαντί σε
τῶν τηλικούτων
μυστηρίων.

Wacht daarna op het gebed en
dank intussen God, *dat hij u die*
zo verheven mysteriën heeft
waardig gekeurd.

c. n. 23.

Κατέχετε ταύτας τὰς
παραδόσεις ἀσπίλους, καὶ
ἀπροσκόπους ἑαυτοὺς
διαφυλάξετε. Τῆς κοινω-
νίας ἑαυτοὺς μὴ ἀπορῶ-
ζητε. μὴ διὰ μόλυσμόν
ἀμαρτιῶν τῶν ἱερῶν
τούτων καὶ πνευ-
ματικῶν ἑαυτοὺς
ἀποστερήσητε μυσ-
τηρίων.

Bewaart deze overleveringen
ongerept en behoedt u zelf voor
overtredingen. Scheidt u niet af
van de gemeenschap: *berooft u*
zelf door de beplekking van zon-
den niet van deze heilige en
geestelijke mysteriën.

Deze situatie is de enige in al de catechesen, waarin ons woord ge-
bruikt wordt in de normale toestand, dat de hoorders de zaak, die het
noemt, volledig kennen. In dit opzicht geeft ze dus iets nieuws. Wan-
neer we ons dan afvragen, wat Cyrillus hier met het woord wil, dan
blijkt het eenvoudige antwoord: de zaken noemen bij hun *naam*. Inder-
daad is *μυστήρια hier de typerend gebruikte naam van de Eucharistie*.
Dank zij het proces der woordmaking echter kunnen wij op deze plaats,
waar Cyrillus met ons woord geheel technisch de zaak „noemt”, zonder
dat de betekenis-onderscheidingen naar voren komen, deze onderschei-
dingen toch enigermate vaststellen.

Op alle drie de plaatsen is de *zaak*: de eucharistische gedaanten
van brood en wijn. Deze worden met ons woord aangeduid als: „sa-
crale voorwerpen, die een specifiek goddelijke inhoud voor de zinnen
verbergen en aan de ontvangenden meedelen, bestemd voor de waar-
digen alleen”. Uit het typerend-technisch gebruik van deze onder-
scheidingen mag men opmaken, dat voor Cyrillus, binnen het riten-

¹¹⁷) Cat. 23, 22: Μετὰ τὸ κοινωνῆσαι σε τοῦ σωμάτος Χριστοῦ.

systeem, deze mysteriën *de mysteriën bij uitstek* zijn. Tot deze conclusie konden we pas met zekerheid komen na de beëindiging van het hele proces (fig. 20).

Interessant is de kwestie of ons woord hier in zijn technisch gebruik de eucharistische rituele *handelingen* der heilige Liturgie, of de concrete *gedaanten* aangeeft. Op alle drie de plaatsen blijkt dit laatste het geval. In n. 19 gaat vooraf: τὰ προκειμένα. Daarop slaat de uitdrukking „deelname aan de heilige mysteriën” terug. Bovendien gaat het volgende over de verhouding van de uiterlijke species tot de inhoud. De aangehaalde zinsnede uit nummer 21: „deelname aan het lichaam van Christus” is een andere bevestigende parallel. Zo is hiermee ook de interpretatie van proc. 16 vervolledigd. Vooral in n. 20 komt uit het verband nog de onderlinge verhouding vorm-inhoud naar voren.

In n. 22 wordt de *verhevenheid* van het mysterie als mysterie beklemtoond door τηλικούτων. Het drukt uit dat de zaak hier in zo hoge mate mysterie is. Ook καταξιώσαντι wijst op de heiligheid. Dit laatste laat tevens, evenals κοινωνίαν, de beperking tot ingewijden uitkomen. — N. 23 legt de nadruk op de *gaven*, die de mysteriën meedelen. Men moet zich daarvan niet beroven door in staat van zonde buiten de „gemeenschap” met de Kerk te geraken!¹¹⁸). — Ook deze plaats sluit aan bij proc. 16. Op al deze plaatsen vinden we steeds de pluralisvorm en nooit enige aanwijzingen voor het enkelvoud. Daar van de andere kant zeer concreet de eucharistische gedaanten kunnen worden aangegeven — dit geschiedt niet altijd, men denke aan cat. 18, 33 — heeft deze pluralisvorm misschien een soort dualisfunctie. Zij drukt behalve de *veelheid* ook de *onderlinge saamhorigheid* der beide gedaanten uit.

Terugblik

Wanneer wij de resultaten van deze laatste paragraaf minder sierlijk, maar des te meer duidelijk en bondig, uit Cyrillus' eigen terminologie zouden mogen weergeven, kunnen we zeggen, dat hij er de mysteriën van de mysteriën behandelt. In verband met het voorgaand gebruik van ons woord verklaren we dit als: de *leer* over de diepere zin en werking der zinvolle *riten*. De *zaken*, die ons woord noemt, zijn de inwijdingsriten alle te samen (waarschijnlijk: in cat. 19, 1), de riten van het doopsel en de geheimen der Eucharistie als goddelijke, genade-

¹¹⁸) In de Oude Kerk was immers de Eucharistie het teken van de gemeenschap der Kerken onderling en van de afzonderlijke leden tot de Kerk. Aan publieke zondaars werd de Eucharistie dan ook geweigerd, zoals nu nog.

gevende voorwerpen. — Daarnaast heet ook de *uitleg* en *diepere zin* van deze alle: $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$. In cat. 21, 4 wordt heel de kern van het Christendom, voor het verstaan waarvan goddelijke genade nodig is, $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ genoemd. Daaronder valt zowel de stof van de catechesen der dopelingen als die der mystagogieën.

De *situatie* hier vertoont grote analogie met die van de eerste en tweede phase. Ook hier worden goddelijke zaken, onder menselijke vorm verborgen, meegedeeld en verklaard aan inwijdelingen, d.i. aan mensen, die van „buiten” naar „binnen” gaan. Ook hier is geloof en genade nodig, zelfs meer dan vroeger, omdat de „mysteriën” hier „goddelijker” zijn. Juist het goddelijke immers is karakteristiek voor het mysterie en maakt het zo ongenaakbaar, onverstaanbaar en onzegbaar. Meer nog dan in de catechesen, is bij de uitleg van de tekenen dézer mysteriën ervaring en onmiddellijk contact noodzakelijk.

De weinige plaatsen van deze paragraaf bieden ons toch een zeer gedifferentieerd beeld van de gebruiksmogelijkheden van ons woord. Dit laat zich misschien verklaren uit het feit, dat evenals in de eerste paragraaf de geloofsmysteriën, hier de ritus-mysteriën in verschillende fasen ter sprake komen. Nadat ze in het begin even zijn genoemd, vinden we ze eerst bij de aankondiging in cat. 18, 33 weer vermeld. Daar moeten ze alleen *generaliserend*, als object van uitleg voor de inwijdelingen, als symbolische tekenen met diepere zin worden aangekondigd, en wel één voor één. De zaken zelf zijn nog onbekend. En nu gebruikt Cyrillus de singularisvorm, als hij spreekt van „elk der mysteriën van het doopsel”. $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ kan dus betekenen „rituele handeling (teken) waarvan de diepere zin verklaard moet worden”. De Eucharistie wordt in de laatste mystagogie zonder meer als „de mysteriën” getypeerd. Tussen dit gebruik en het algemene van „zinvolle ritus” liggen de steeds minder generaliserende gebruikswijzen: „de mysteriën op het altaar”, „deze mysteriën”, en „de mysteriën, welker deelname u één lichaam met Christus maakt”. Deze *stadia* van het woordgebruik beantwoorden aan een *steeds diepere inwijding* in de mysteriën, aan een steeds beter samenweten van woord en zaak. Tevens blijkt echter, dat ze *één reeks* vormen. We mogen namelijk uit deze scherpere toespitsing op de zaak, in dit geval de Eucharistie („de mysteriën”, zoals de kruisdood „het mysterie” was), de betekenisonderscheidingen van het meer algemene gebruik voor de doopsel-symbolen verwerkt zien in het naam-gebruik voor Eucharistie. De mysteriën zijn „*mysteriën*” bij uitstek. In het eerste geval is het woord een typerende naam en noemt de Eucharistie, in het tweede is het

generaliserende term voor een categorie, waarvan de Eucharistie het type bij uitstek is. Geheel zoals in de tweede en eerste paragraaf. In de eerste is *μυστήρια* de *typerende naam* voor de inhoud van de Schrift en het symbolum; deze wordt tevens *generaliserend* *μυστήρια* genoemd. In de tweede is het de *typerende naam* voor de heilsfeiten van Christus' leven en een onderdeel, de doornenkroning, wordt generaliserend als „een mysterie” aangeduid.

Hiermee bezitten we voldoende zicht op de structuur van het woordgebruik in elk der afzonderlijke paragrafen, om het totale resultaat van deze eerste phase van ons onderzoek in de slotparagraaf aannemelijk te maken, de problemen, die we boven gesteld hebben, verder te ontwikkelen en zo de definitieve oplossing door het tweede deel voor te bereiden.

CONCLUSIES

Deze paragraaf bedoelt slechts de resultaten van dit deel in hun onvolledigheid en daarom als voorbereiding op het tweede deel en de slotconclusies aan te geven. Inderdaad kan een zo fragmentarisch onderzoek naar de betekenis van een woord, dat in de catechesen zulk een centrale plaats inneemt, niet anders dan onvolledig zijn. Het wordt pas volledig verstaan in zijn verhouding tot het geheel. Deze verhouding tot het geheel moest echter, alvorens volledig te kunnen worden behandeld, eerst in grote lijnen worden vastgelegd. Dat was de bedoeling van dit gedeelte. Ziehier dan de resultaten.

De onderlinge vergelijking van de verschillende *situaties*, waarin ons woord voorkwam, leert, dat ze nagenoeg steeds in onmiddellijk verband stonden met de totale situatie van de catechesen als geheel. Overal moet de eigenlijke kern van het Christendom voor inwijdelingen ontbolsterd worden uit de bast der uiterlijke verschijning, waarin zij zich gehuld heeft. Deze ontbolstering is een proces, dat in meerdere fasen verloopt. Deze fasen worden bepaald door de stof, die wordt behandeld, en de geschiktheid van de hoorder tot verstaan. Die geschiktheid groeit met de uitleg en bereikt zijn hoogtepunt in het ritueel contact met de goddelijke werkelijkheid zelf. Het proces is van informatieve aard, maar de informatie is daarom niet louter verstandelijk. Het is een inwijding, een in *contact* brengen met de werkelijkheid van het goddelijke. Dat goddelijke wordt voorgehouden, maar moet ook ontvangen worden. Dat ontvangen vraagt behalve verstandelijke werkzaamheid ook een heel bijzondere wilsinspanning, een overgave van het hart, van zichzelf. Cyrillus vat de hele gesteldheid van geest en hart samen in het woord „geloof”, als subjectieve bijdrage van de inwijdeling tot het contact. De ontmoeting van de goddelijke mededeling met de menselijke medewerking culmineert in het rituele contact en wordt bekroond in de bezinning daarop door de mystagogieën. Daarmee is de inwijding volkomen.

De *aard* van het Christendom schijnt zulk een contact te vragen, want het is een goddelijke werkelijkheid, onzichtbaar, onbereikbaar, onzegbaar en onbegrijpelijk, want geestelijk en Gode alleen eigen, maar die zich in aardse tekenen meedeelt. Het gaat erom door eenwording

van heel zijn wezen met die werkelijkheid de tekenen te interpreteren, te doordringen en er de goddelijke honing uit te puren. Dat kan tenslotte God alleen geven. De catecheet wijst slechts de weg in die tekenen. Die weg loopt door de H. Schrift. In het heilige labyrint der Schriften wijst de Kerk met haar symbolum de weg. De catecheet tegenwoordigt die Kerk.

Een van de wegwijzers, een die de hoofdwegen aanwijst, om de situaties te beheersen, is het woord *μυστήριον*. Het staat op alle kruispunten, steeds in een vorm, die past bij deze bepaalde situatie. Deze wegwijzer volgend kent de hoorder de hoofdwegen en kruispunten. Andere wegwijzers, andere woorden, doen hem de afzonderlijke gebieden verkennen. Het zijn steeds mysterie-gebieden, die hij doorkruist. Vanuit de mysterie-wijzers alleen vindt hij de gebieden der afzonderlijke wegwijzers. In dit tweede hoofdstuk hebben wij de hoofdborden gevolgd en kennen de grote wegen. We leerden van deze tekenen de aard van het gebied aflezen. Meer niet. De volledige kennis kan alleen verkregen worden door het betreden van die gebieden zelf. Dan eerst weten wij volkomen wat de mysterie-borden aanwijzen.

Men vergeve ons deze ietwat vage en beeldrijke wijze van spreken, waarmee we de kwestie van de betekenis van ons woord in het *geheel* der catechesen inleiden. Na de gedetailleerde behandeling der vorige paragrafen volstaat die, om de situatie te overzien.

In de phase der *overgang* maakt Cyrillus er zijn hoorders op attent, dat het nu over *mysteriën* zal gaan. Meer behoeven ze van het Christendom nog niet te weten, om zich de juiste houding daartegenover aan te meten. Die houding is essentieel. De betekenis-onderscheidingen, welke op de zaak, het Christendom in zijn geheel als leerstof der catechesen, in proc. 6 en 12, in cat. 4, 1 en cat. 6, 29 worden toegepast, zijn „*sacrale woorden met verborgen goddelijke inhoud, alleen voor ingewijden (gelovigen) verstaanbaar en voor hen alleen bestemd, niet voor buitenstaanders*”. Meestal gebruikt Cyrillus de pluralisvorm, alleen in proc. 12 het enkelvoud. Hiermee vat hij alles samen als een concreet leergeheel, dat naderhand blijkt het symbolum te zijn. Het woord is dan synoniem met *πίστις*. Hiermee wordt echter de geloofsleer alleen als „object van geloof” aangeduid. *μυστήριον* geeft ook de aard van dat geloof, als zijnde „*leer over een goddelijke realiteit*” aan. Ook heet het *δόγμα, διδασκαλία*. Dan wordt het slechts als „object van onderricht” genoemd. Als *εὐσεβεία* is het „object van godsverering”. Termen als *λεγόμενα, διδασκόμενα, πράγματα, παραδιδόμενα* noemen de zaak ook slechts onder één enkel uiterlijk opzicht.

De *pluralisvorm* μυστήρια komt het meeste voor. Zakelijk geeft ze hetzelfde aan als het enkelvoud. Uit de vergelijking van het gebruiksveld van proc. 6, cat. 4, 17 en cat. 6, 29, die het meervoud geven, met dat van proc. 12, waar het enkelvoud staat, blijkt ook het woord dezelfde onderscheidingen te bezitten. De woorden ἀκούειν en νοεῖν, παραδίδοναι en διηγείσθαι, die het medelen en verstaan aanduiden van dingen, die in zich geestelijk zijn en verborgen liggen achter een verhullend teken, welke men uit overlevering heeft en moet uitleggen, wijzen in al die passages alle naar dezelfde betekenis-onderscheidingen. Alleen de *kern* is in enkel- en meervoud verschillend. Het enkelvoud geeft het medelen in een concrete formule, die een eenheid vormt, aan, het meervoud de eenheid van vele elementen. We kunnen dit vergelijken met ons woord *leer*. Om echter een vollediger inzicht in beider verband als woord te krijgen — ze blijven immers naar de woordvorm twee woorden, omdat de gebruiksplaatsen van het meervoud nergens duidelijk een distributief karakter verraden — moeten we een stap verder: naar het gebruik van beide vormen voor de *inhoud* van de leer.

Als merkwaardigheid van dit woord hadden we namelijk reeds gconstateerd, dat het steeds vorm en inhoud van het geloof verbindt. In de tot hiertoe besproken gevallen noemde het de *leer-vorm* van de inhoud als „woorden over iets”. Het noemde deze eerst *generaliserend* als „woorden die zo maar niet te verstaan zijn”, later duidde het *typerend*-technisch de leerformulering van het symbolum aan. Daarnaast echter noemde Cyrillus daarmee ook de *goddelijke inhoud* van de Schriften, zoals in proc. 6 b, of bracht deze daarmee in onmiddellijk verband zoals in cat. 4, 16. De hoorders wisten in de procatechese nog niet wat die inhoud behelsde. Hij werd slechts generaliserend als „goddelijke zaken in duistere vorm verhuld, verstaanbaar alleen door genade en met uitleg”, aangeduid. — Tussen deze gebruikswijze en die van „leer-vorm” liggen gevallen als van cat. 4, 17, waarin gesproken wordt van de μυστήρια τῆς πίστεως en van cat. 6, 29 τὰ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μυστήρια. Hier blijkt duidelijk, dat het „sacrale leer over goddelijke zaken” betreft. — In deze zelfde overgangsfase spreekt Cyrillus in cat. 4, 16 van τὰ μυστήρια als „al de verborgen goddelijke realiteiten”, waarvan de kennis eigen is aan Gods Geest. Impliciet geeft hier het woord de voor „buitenstaanders van Gods sfeer onbereikbare” goddelijke zaken aan. — Al past dit gebruik niet direct in de situatie van de overgang, wel blijkt het aan te sluiten bij de gevallen, waarin „goddelijke zaken” en niet „leer-woorden” be-

tekenis-kern is. In beide ligt uitgedrukt de verhouding tot „buitenstaanders”, als voortvloeiend uit de goddelijke inhoud in zijn schamele menselijke vorm. Langs deze onderscheidingen vormt het geval van cat. 4, 16 toch weer één reeks met de „leer-vorm”-gevallen.

Intussen blijft de moeilijkheid van de *enkelvoudsvorm*. Deze wordt, naar ons dunkt, opgelost in de gévallen der *tweede phase*. Daar behandelt Cyrillus de inhoud van Schrift en symbolum in onderdelen. Welnu, een dezer onderdelen heet *μυστήριον*. In cat. 12, 9 wordt de geboorte aldus omschreven. Dit geval wijst op de *mogelijkheid* ook andere onderdelen van Christus' leven zo te noemen. Zo zouden dan in proc. 6 b deze „geheimen” van de Schrift bedoeld kunnen zijn, en daarmee een eerste overbrugging naar de meervoudsvorm gelegd. Het verschil is echter, dat in cat. 12, 9 het enkelvoud ten opzichte van het meervoud van proc. 6 b *typerend* gebruikt is.

In deze zelfde paragraaf ontmoetten we ook het enkelvoud voor het geheel der verlossingsrealiteit. Cat. 12, 32 noemt de kruisdood: „de voltrekking van *het* mysterie”. Dit is wel een zeer duidelijk geval van typerend gebruik. Maar sluit dit niet prachtig aan bij proc. 12? Daar belooft Cyrillus (in het symbolum) een mysterie over te dragen. Is dit iets anders dan de leervorm van wat in cat. 13, 32 als de werkelijkheid wordt aangeduid: de leerformulering van het goddelijke Christusmysterie?

Men zou kunnen opwerpen, dat in cat. 13, 32 misschien geheel andere onderscheidingen gebruikt zijn. Welke zijn dit? Bij het onderzoek bleek reeds de moeilijkheid, zonder kennis van de zaak betekenis-onderscheidingen in een typerend gebruik te vinden. Daarvoor zou men eerst Cyrillus' uitleg in zijn geheel moeten horen. We worden echter reeds iets geholpen door het gebruik in cat. 13, 17, waar de doornenkroon(-kroning) generaliserend getekend wordt als *μυστήριον*, met een uitleg waarom. Daaruit bleek het woord „goddelijk symbool van verlossingswerking volgens de heilseconomie” te betekenen. Maar in cat. 13, 32 vinden we eveneens een parallelistische verwijzing naar de Schriften, die de heilseconomie beschrijven, en naar de vergeving der zonden, de verlossing. Het valt dan ook niet te betwijfelen, dat de betekenis-onderscheidingen, die in het *typerend* gebruik van cat. 13, 32 verdisconteerd zijn, *generaliserend* in cat. 13, 17 gevonden worden. Sluit dit echter aan bij het gebruik in proc. 6 b?

Ongetwijfeld is in de gevallen van de tweede phase niet uitdrukkelijk sprake van een verhouding tot „buitenstaanders” en „gelovigen”. Maar de onderscheidingen, die de aard der zaak aangeven als „godde-

lijke realiteit in een verbergend teken" zijn aan beide gemeen. Hiermee lijkt ons de *band* tussen beide voldoende aangetoond. Een verdere bestudering van de uitleg der Christus-mysteriën zal dit moeten bevestigen.

Behalve de genoemde gevallen treffen we, schijnbaar als een vreemde eend in de bijt, het gebruik van cat. 18, 8 voor het phoenix-mirakel aan. Maar de onderscheidingen, die daar toegepast worden, sluiten toch aan bij die, welke we bij de andere gevallen constateerden: „sacraal zinvol gebeuren van iets goddelijks". Het is hier echter in het geheel niet technisch-typerend binnen het godsdienstig of christologisch systeem gebruikt. Als *woord* sluit het echter bij het voorgaande aan en . . . vormt de band met het laatste, het *rituele gebruik*.

Reeds in proc. 16 maant Cyrillus tot goede voorbereiding op de rituele inwijding in de heilige *mysteriën*. Dit woord kan voor de hoorders aanvankelijk niet veel meer dan heel algemeen: „heilige, genadevolle inwijdingsriten" betekend hebben. Dat blijkt een *generaliserend* gebruik, zodra we in cat. 16, 8 ontdekken, dat het voor Cyrillus *typerende* term is voor speciale *christelijke* riten. Dit wordt bevestigd in cat. 23, waar het de typerende *naam* van de Eucharistie is. — Ook hier doet zich dezelfde moeilijkheid voor als in de vorige phase: hoe kennen we de onderscheidingen van dit typerend gebruik? De oplossing ligt voor een deel, evenals daar, in de gevallen van generaliserend gebruik binnen hetzelfde systeem van gedachten. Proc. 16 was niet bijzonder instructief. In cat. 18, 32 en 33 kennen de hoorders nog niets van de Eucharistie. Toch moet Cyrillus deze aanduiden. Ze zonder meer *μυστήρια* noemen, zou niets zeggen. Hij gebruikt nu het woord meer generaliserend en spreekt van „de mysteriën op het altaar". Deze moeten uitgelegd worden, daarvan zal hij de verborgen goddelijke zin en kracht aan de hand der Schriften verklaren. Dezelfde onderscheidingen dus als in de „mysteriën" van eerste en tweede phase, maar nu met „rituele zaak" als kern. — Maar nu rijst de moeilijkheid van de woordvorm! Bij alle gebruiksgevallen voor ritus treffen we het meervoud . . . behalve in cat. 18, 32 a, waar over „elk van de mysteriën" van het Doopsel wordt gesproken. Nu blijkt uit het verband, dat ook daar dezelfde onderscheidingen „sacraal ritueel teken (handeling) met diepere zin en werking" toegepast worden. De kern-onderscheiding „handeling" blijkt uit *ἐπιτελείται*, maar doet niets af aan de andere onderscheidingen. Blijkens de parallele toevoeging van *τοῦ βαπτίσματος* in 32 a en van *αὐτόθι* (= op het altaar) in 32 b, is in beide dezelfde generaliserend gebruikte term voor „rituele tekenen"

kenbaar. Daaruit mogen we dus besluiten, dat de gebruikswijzen voor „inwijdingsriten” (die de drie sacramenten omvatten, zoals in proc. 16 en waarschijnlijk in cat. 19, 1) en die voor Eucharistie als typerende termen, aansluiten bij het generaliserende van cat. 18, 32 a voor het doopsel. De rituele gebruiksvormen behoren dus onderling bij elkaar! Maar ze vormen ook één reeks met de *vorige*! Dáár immers komt ook het enkelvoud voor als „zinvol, werkzaam teken”, vooreerst, bij de doornenkroning in cat. 13, 17, en algemener in het phoenix-geval. *Hierlangs vormen ze dus één reeks met de rituele gebruiksgevallen.*

Rest nog de bespreking van θειοτέρῃ μυστήριᾳ van cat. 19, 1 b en van τὰ μυστήρια van cat. 21, 4. Het eerste sluit, blijkens de comparatief (de vergelijkingsvorm!) aan bij het gebruik van de eerste phase. Het verbindt tevens de leer-mysteriën over de inhoud der Schrift (de inhoud van het symbolum) met die over de riten. Deze verbinding betreft vooral de gevallen waar „leervorm” kern is. Μυστήρια is dus even gemakkelijk bruikbaar voor *leer over riten*, als voor *leer over andere goddelijke realiteiten*. Het gebruik in cat. 21, 4 omsluit inderdaad *alle* mysteriën. Door ἀκουστικά blijkt het verbonden met proc. 6 en 12.

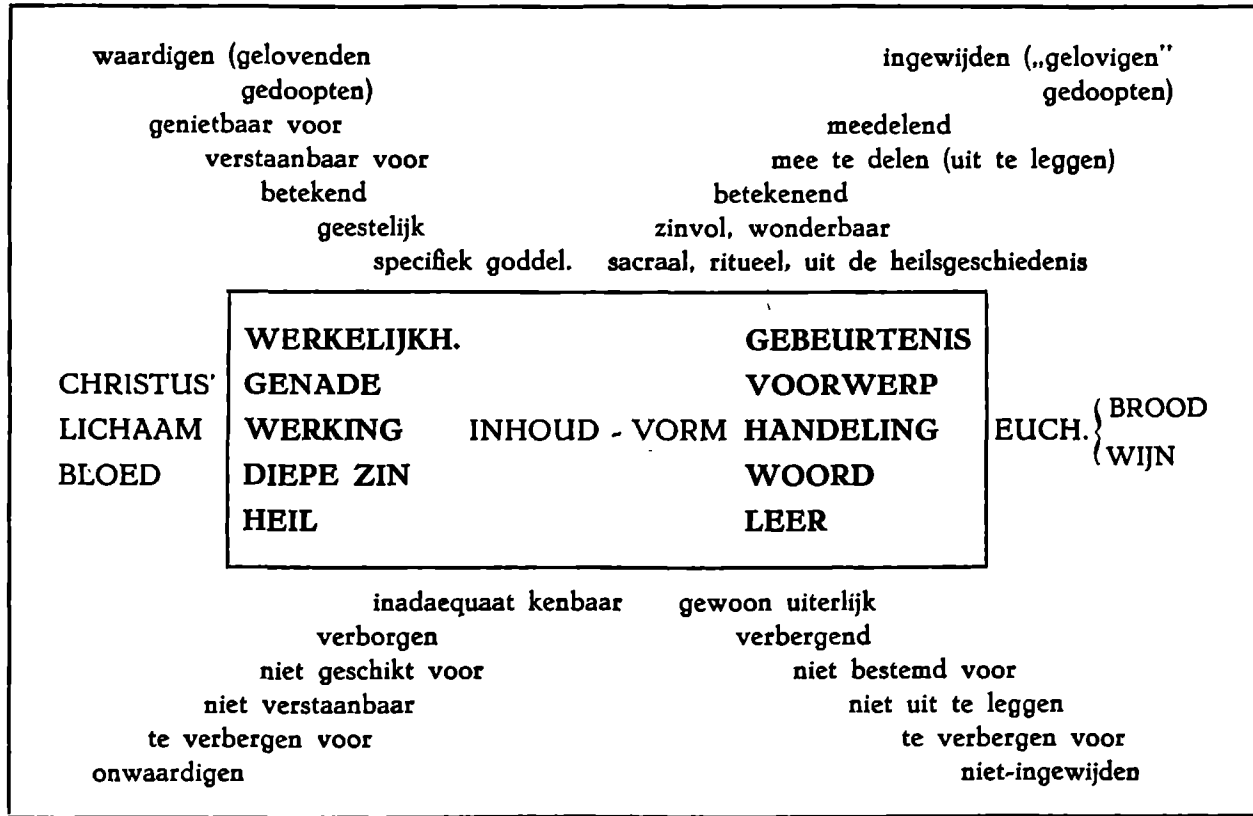
De grootste moeilijkheid leverde Χριστοῦ μυστήρια in cat. 1, 1. Wat is daarmee bedoeld? Als *woord* sluit het via de onderscheiding „voor ingewijden” zeker aan bij de gevallen van de eerste en derde phase. Hiermee hebben we dus de vereiste reeks. Welke *zaak* wordt echter bedoeld? Dat kan alleen een bestudering van de zaken leren. Daarover in de volgende hoofdstukken.

Na dit alles kunnen we als **conclusie** vastleggen, dat al de gebruiksgevallen, die we in de catechesen ontmoet hebben, één woord voor Cyrillus en, aan het eind der catechesen, ook voor zijn hoorders hebben gevormd. We trachten dit weer te geven in het bijgaande schema (fig. 21).

Alle gebruiksgevallen vertonen de algemene structuur van „goddelijke inhoud, die met inwijdelingen in contact treedt door middel van een uiterlijke vorm, welke die inhoud tegelijk meedeelt en verbergt”¹¹⁹). Deze verhouding tot inwijdelingen connoteert meteen een verhouding tot buitenstaanders, zoals het meedelingsmoment, gelijk het eigen is aan de uiterlijke verschijningsvorm van het mysterie, zo ook een verbergen voor niet ingewijden insluit.

¹¹⁹) Door de term *meedelen* te kiezen willen wij tegelijkertijd „meedelen als leer” en „meedoen als genadewerkelijkheid” aanduiden. „Verbergen” is dus „niet-meedelen”.

fig. 21



Het is dus juist door zijn verhouding tot inwijdelingen, d.w.z. tot mensen, die *nog niet geheel zijn ingewijd* in de betekenis van de uitwendige vorm, dat het mystérion deze paradoxale trek van tegelijk mee te delen en te verbergen bezit. Het verbergen en gedeeltelijk meedelen, zoals dat t.o.v. het mystérion gepraktiseerd wordt in de disciplina arcani, is *niet de wezenstrek* van Cyrillus' mystérion, maar slechts een uitvloeisel daarvan in bepaalde toepassingen. De verhouding tot „gelovigen”, catechumenen en heidenen put daarom de betekenis van het woord niet uit en is een secundaire betekenis-onderscheiding.

Deze verhoudingen liggen alle in de betekenis-eenheid van het woord μυστήριον opgesloten, spelen dus mee in elk gebruik daarvan, maar behoeven geenszins telkens *conjunct* te worden toegepast. Zelfs zeer bijkomstige onderscheidingen kunnen in sommige gebruiksgevallen domineren, terwijl de eigenlijke latent blijven. Deze voor μυστήριον karakteristieke structuur geleedt zich om telkens verschillende kernen, nu eens „werkelijkheid” dan „gebeurtenis”, dan „woord” of „ritus”, of zelfs „voorwerp”. Het komt ons voor, dat de eigenlijke structuur van ons woord onverschillig staat tegenover deze speciale kernen. Vandaar dat vaak zo moeilijk te zeggen valt of in een bepaald geval leer of ritus bedoeld is. Dit hangt dikwijls meer af van de zaak, die genoemd wordt, dan van de woordbetekenis, waarmee men noemt. Wel laat zich de betekenis van ons woord bij voorkeur voor concrete zaken gebruiken. Hier denken we aan Casels „concrete betekenis”. Dit valt gemakkelijk te verklaren uit de onderscheiding „uiterlijke vorm”. Deze is noodzakelijk iets aanschouwelijks. Toch kan ook het abstracte: „diepere betekenis van . . .” de kern-onderscheiding zijn. Zo b.v. in de gebruikswijze: „overtuigen van de mysteriën” (cat. 22, 1). Wat we tot hiertoe concludeerden goldt voor de betekenis-eenheid in haar conjuncte of disjuncte toepassing. We hebben echter ook een generaliserend en typerend gebruik geconstateerd. Ook hiermee hebben we een dieper inzicht in de betekenis en haar bruikbaarheid gekregen.

De mogelijkheid om de zaken zowel generaliserend als typerend te noemen verbreedt uitermate de toepasselijkheid van het woord. Het kan zich in verschillende systemen van gedachten bewegen, een zaak op verschillende denkdiepte peilen, op verschillende denkbreedte omspannen. Wanneer men b.v. de Eucharistie μυστήρια noemt, kan men haar in het systeem van de godsdienstige verschijningsvormen *typeren* als „een goddelijk teken met verborgen inhoud”, meer niet. Binnen het systeem van christelijke riten getypeerd als τὰ μυστήρια noemt het

woord al de concrete kentrekken, die in tegenstelling tot de andere „mysteriën” aan dit „mysterie” eigen zijn. Tegenover deze laatste typerende benaming is de eerste *generaliserend*. In ons onderzoek van dit hoofdstuk zijn we niet verder gekomen dan tot de *constatering*, dat ons woord bij Cyrillus én *generaliserend* én *typerend* gebruikt wordt. We hebben bovendien de onderscheidingen van het *generaliserend* gebruik vastgelegd. Ook weten we welke zaken *typerend* genoemd werden en binnen welk systeem van gedachten. Het zijn de geloofswaarheden van H. Schrift en symbolum binnen het systeem van geloofsverkondiging; de dood van Christus binnen het systeem der heilsgebeurtenissen; de Eucharistie binnen het systeem der heilsriten.

Deze zaken bezitten de kentrekken van het mysterie op uitnemende wijze. Welke deze kentrekken dáár zijn, dat leert ons de woordstudie, zoals we die tot hertoe beoefenden, nog niet. Daartoe is een verdere studie van de uitleg dier zaken nodig.

De *adjectiva*, die we bij ons woord aantreffen, bleven zeer algemeen. Ze wijzen op de verhevenheid en heiligheid van vorm en inhoud. Alleen πνευματικός verdient bijzondere aandacht. Daarover kan echter alleen de beschouwing van de zaak uitsluitsel geven. Het blijft dus liggen voor het volgende deel.

Over de *groei in het woordmakingsproces* kunnen we niet oordelen zonder eerst de zaken nader bestudeerd te hebben. *Andere kwesties*, als de verhouding tot de woordgeschiedenis, tot de strijdvraag Casel-Prümm reserveren we eveneens voor de slotbeschouwingen. Zo blijft nog over, uit de resultaten van dit hoofdstuk de *methode voor het volgende deel* aan te geven.

Wij hebben tot hertoe de betekenis-onderscheidingen van de typerend gebruikte gevallen van ons woord deels uit het onmiddellijk gebruik, deels, ja vooral, uit andere *generaliserend* gebruikte plaatsen opgemaakt. Dit was voor het vinden van de „betekenis” reeds een hele stap vooruit. Intussen bestaat juist het speciale van dit typerend gebruik hierin, dat *alle* kentrekken van de zaak binnen het bepaalde systeem, zijn opgenomen in de typering. Daar we van de zaken nog slechts een fragmentarische kennis bezitten, bevat ook ons inzicht in het woord lacunes. Die aan te vullen beoogt het tweede deel. Welke methode doet ons nu de resultaten van dit eerste onderzoek daartoe aan de hand? Het gebruikte woord is een wegwijzer, die de te behandelen zaken als met-dit-woord-te-behandelen zaken bevat. We weten dus *welke zaken* we moeten onderzoeken. Het zijn die, welke

met ons woord genoemd zijn. Hoe echter die onderzocht? Vanuit het woord in zijn betekenis-onderscheidingen? Zeker, dat volgt uit de teken-functie van het woord. Maar hoe te handelen met de zaken, die *getypeerd* worden en waarvan we de volledige inhoud nog niet kennen? Ook dáárvoor bezitten we een handleiding in de generaliserend gebruikte gevallen. Deze wijzen immers de gebieden en algemene aspecten voor een nader onderzoek van Cyrillus' *gedachte over de zaken* aan. Zo onderzoeken we dus de zaken, die met het woord getypeerd worden, vanuit de betekenis-onderscheidingen, die we in het generaliserend, wegwijzend gebruik aantreffen. We handelen zo niet anders dan Cyrillus zelf, die langs het generaliserend gebruikte woord zijn hoorders steeds meer met de zaken vertrouwd maakte. Weliswaar volgen wij hem daarbij niet chronologisch. Maar dit is niet nodig, omdat *wij* nu het gehele gebied reeds overzien. Op deze wijze leren we de aspecten van de zaak, die in het typerend gebruik worden aangeduid, beter kennen en langs de uitleg van de zaken, die geschiedt in weer andere termen, leren we ons woord ook beter situeren, niet alleen in het systeem van gedachten, maar tegelijk in de daaraan beantwoordende begrips-verwante terminologie.

STELLINGEN

I

Het is wenselijk, dat men in de lexicographie meer rekening houdt met Reichlings onderscheid tussen „betekenis” en „zaak”. (Dr Anton J. B. N. Reichling S.J., *Het Woord. Een studie omtrent de grondslag van taal en taalgebruik*. Nijmegen 1935, p. 266).

II

De juistheid van dit onderscheid blijkt o.a. uit de gebruikswijze van het woord *μυστήριον* in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem.

III

Bij de wetenschappelijke vaststelling van de betekenis van een woord dient men als regel de chronologische orde van gebruik tot uitgangspunt te nemen.

IV

Het onderzoek naar de betekenis van een woord zal ook het onderzoek naar de met dat woord genoemde „zaken” ten eerste vergemakkelijken.

V

Ofschoon steeds constant gebleven, heeft het woord *μυστήριον* in het christelijk gebruik een eigen ontwikkeling ondergaan. De groei naar het gebruik voor sacrament kan dan ook alleen reeds uit deze eigen-christelijke gebruikswijze voldoende verklaard worden.

JOS. FRUYTIER S.J.

VI

De antieke mysteriën-godsdiensten zijn essentieel inwijdingsriten.

VII

Het Christendom, zoals Cyrillus van Jeruzalem het voorstelt in zijn catechesen, verdient alleen in de christelijk ontwikkelde betekenis van het woord de naam „mysterie-godsdienst”.

VIII

Door het verwaarlozen van de betekenis van μυστήριον geeft Dr. Alb. Zwart O.S.Cr. een inadaequaat beeld van het mysterie-karakter van het Christendom. (Heidensche en Christelijke mysteriën. Brussel-Amsterdam 1947).



IX

Dat niet alle intellectuele Romeinen innerlijk zo vrij stonden tegenover de keizercultus als K. Scott het doet voorkomen, bewijst de opmerkelijke passage Instit. Orat. IV proem. 5 van een ernstig man als Quintilianus (Classical Philology 27 (1932), 317-328).

X

Voor een goed begrip van Aristoteles' leer over de slavernij dient men rekening te houden met de mogelijkheid, dat φύσις ook doelen kan op lichamelijke en psychische aanleg.

XI

Het is onwaarschijnlijk, dat Hippolytus van Rome in zijn Philosophumena aan de antieke mysteriën-godsdiensten een afzonderlijk, uitvoerig tractaat gewijd heeft, dat verloren is gegaan.

XII

De stelling van L. Schindler over het specifiek christelijk karakter van het geheimhoudingsgebruik der Oude Kerk verdient grotere aandacht. (Die altchristliche Arkandisziplin und die antiken Mysterien. Progr. Tetschen 1910/11).

XIII

Dr. J. M. Kramer's bewijsvoering voor het vredes karakter der Ilias is geenszins afdoende. (De Ilias als vredesgedicht. Amsterdam. 1946).

XIV

Bij de bestudering der militaire situatie van Romeins Nijmegen zal men rekening moeten houden met aanwijzingen betreffende verschillende legerafdelingen.

* *
* *

XV

Alleen dát voorbereidend hoger onderwijs, dat zich het vaardig gebruik der moedertaal bewust tot hoofddoel stelt, schenkt een harmonische vorming voor de Universiteit.

XVI

Voor het volledig bereiken van dit hoofddoel is bij volkeren, die behoren tot de antieke beschavingskring, het verantwoord vertalen van griekse en latijnse literatuur een noodzakelijk middel.

REGISTERS VOLGEN ACHTER HET TWEEDE DEEL

